

Geneve 1976
William Ossipow

**LA TRANSFORMATION
DU DISCOURS POLITIQUE
DANS L'EGLISE**

l'Age d'Homme

LA TRANSFORMATION
DU DISCOURS POLITIQUE
DANS L'ÉGLISE

LA FACULTÉ DES SCIENCES ÉCONOMIQUES ET SOCIALES, sur préavis du jury,
a autorisé l'impression de la présente thèse, sans entendre par là
émettre aucune opinion sur les propositions qui s'y trouvent énoncées
et qui n'engagent que la responsabilité de leur auteur.

Genève, le 3 juin 1976.

Le doyen :

Luigi Solari.

William Ossipow

LA TRANSFORMATION
DU DISCOURS POLITIQUE
DANS L'ÉGLISE

Thèse présentée à la Faculté des sciences économiques et sociales
de l'Université de Genève

par William Ossipow

pour l'obtention du grade de docteur ès sciences économiques
et sociales, mention science politique.

Membres du jury de thèse :

M. André Biéler, chargé de cours, Genève et Lausanne.

M. François Houtart, professeur, Louvain.

M. Ivo Rens, professeur, Genève, directeur de thèse.

M. Charles Roig, professeur, Genève.

M. Dusan Sidjanski, professeur, Genève, président du jury.

Thèse n° 248

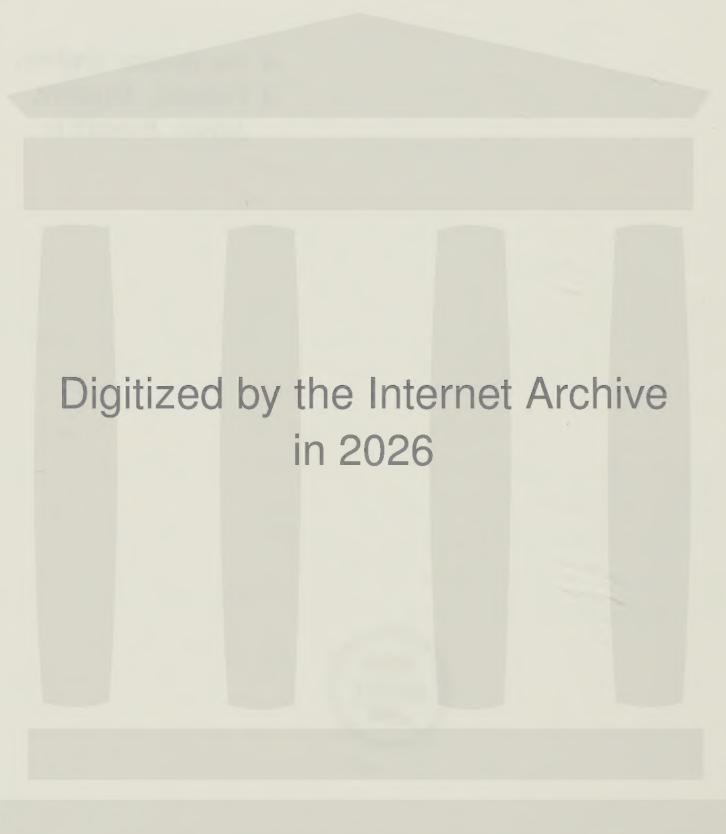
Éditions l'Age d'Homme - Lausanne 1979

William Ogburn

LA TRANSFORMATION DU DISCOURS POLITIQUE DANS L'ÉGLISE



*A ma femme Andrée,
A Vincent, Baptiste,
Sarah, Bénédicte*



Digitized by the Internet Archive
in 2026

INTRODUCTION

Nous voudrions, dans cette Introduction, préciser d'une part selon quels critères nous avons défini notre corpus, d'autre part indiquer quelle est la problématique générale de ce travail.

L'Eglise catholique¹ est actuellement, du point de vue de la doctrine politique comme peut-être d'autres points de vue, à une croisée de chemins : une forme donnée de discours, dans la tradition léontine, se meurt ; une autre est en train de naître dans le brassage théologique qu'a autorisé le développement de l'œcuménisme.

Déclin et renouveau ou mort et transfiguration, notre travail se divise assez naturellement en deux parties selon un double critère : celui du *niveau* où le message est émis et celui de la *chronologie*. La combinaison de ces deux critères permet de définir les deux types de corpus retenus.

1. *Critère du niveau*. Etudiant l'idéologie du Parti communiste français, Jean Touchard propose quatre niveaux d'analyse : niveau des dirigeants, des intellectuels, des militants et des électeurs². Cette liste n'est pas telle quelle transposable à l'analyse de l'Eglise. Cependant les deux premiers niveaux — dirigeants et intellectuels — sont identiques dans les deux organisations. Ce sont ces deux niveaux que nous avons retenus : d'une part les instances qui expriment la doctrine officielle ; d'autre part ceux qui, en contact direct avec la culture, sont capables d'innovations théologiques, lesquelles seront peut-être un jour converties en innovations de la doctrine officielle.

2. *Critère de la chronologie*. Le discours officiel sera étudié pour la période allant de 1878 (début du pontificat de Léon XIII) à 1971, date du dernier document romain important dans notre domaine (Octogesima Adveniens de Paul VI). Le choix de cette périodisation permet de suivre l'évolution de la tradition politique léontine, de ses premières formulations à sa désagrégation actuelle.

Notre analyse du niveau des intellectuels se concentre sur la décennie 1962-1972, période de fascinants échanges entre théologie et culture profane.

En résumé, nos deux Parties s'articulent ainsi :

	Niveau	Période
Partie I	officiel (romain)	1878-1971
Partie II	intellectuels	1962-1972

Nous avons donc deux corpus distincts : l'un formé des documents en matière politique et sociale émanant des papes et du concile ; l'autre comprenant des travaux théologiques contemporains. Ce dernier corpus n'a évidemment aucune prétention d'exhaustivité. Nous pensons cependant qu'il est difficile de lui contester la représentativité d'un certain courant de pensée qui traverse aujourd'hui l'Eglise catholique comme du reste l'ensemble du mouvement œcuménique.

Au-delà de la double rupture du niveau et de la chronologie, notre travail présente une unité fondamentale : il s'agit bien toujours du discours politique *dans* l'Eglise, même si, théologiquement, les frontières de cette Eglise deviennent de plus en plus floues. Entre les deux niveaux retenus, nous montrerons qu'il n'y a pas de cloisons étanches. L'analyse de la transformation du discours politique officiel permet de comprendre pourquoi et contre quoi s'insurge la jeune génération de théologiens ; celle de la production théologique contemporaine permet d'entrevoir l'un des visages possibles du discours magistériel de demain... ou d'après-demain.

Nous avons essayé de forger une méthodologie de lecture adaptable aux caractéristiques de chaque corpus. En ce qui concerne la partie officielle, notre effort porte sur la mise en lumière des règles de fonctionnement du discours, celles du choix des éléments discursifs, de leur articulation, de la logique de leur apparition et de leur disparition. Dans la deuxième partie, l'analyse se concentre sur les problèmes de reformulation et d'échanges avec la culture ambiante.

Nous voudrions brièvement mentionner quels sont les pôles de notre attraction méthodologique et conceptuelle : d'un côté la critique textuelle interne, formaliste, résolument synchronique dans la ligne de Propp, Lévi-Strauss, Barthes, Greimas. De l'autre côté, l'explication macro-sociologique dans la tradition marxiste où la clé du texte se situe « hors-texte », en dernière instance dans l'économie et l'histoire des sociétés. Nous avons tenté un compromis en cherchant à situer ce « hors-texte » le plus près possible du texte, à savoir dans la situation de communication. Les lignes suivantes, empruntées à Lucien Sebag résument bien notre propre point de vue³ :

« Dans chacun de ces discours, il importe en effet de se poser une pluralité de questions dont la somme seule nous permet d'atteindre leur essence : il faudra d'abord se demander

quelle est la fin visée par un tel langage, la fonction qu'il remplit, le but pour lequel il a été construit...

« (...) De là nous sommes renvoyés corrélativement à l'émetteur et aux conditions de l'émission d'une part, au récepteur et aux conditions de la réception de l'autre ; il n'est peut-être pas de domaine plus important pour l'analyse du processus idéologique, car nous touchons là aux protagonistes réels qui sont les véritables producteurs de l'ensemble de ces langages. »



Ce travail porte certainement la marque de la fascination de son auteur devant la vie profonde de la culture qui est circulation, échange, oubli, reprise, reformulation d'éléments. Le discours de l'Eglise, quel que soit le niveau où il est saisi, apparaît finalement comme traversé par les voix humaines. Le discours politique dans l'Eglise ne se situe ni hors de l'histoire ni hors de la culture. Il est un moment de cette histoire et de cette culture. Même l'affirmation de son statut séparé ne parvient pas à dissimuler à l'analyse une solidarité avec les groupes sociaux et les acteurs historiques. Telle est, en termes généraux, la perspective des pages qui suivent.

AVERTISSEMENT

Les notations utilisées dans nos références aux documents officiels sont les suivantes :

- sauf mention contraire, le signe § renvoie aux paragraphes du volume La Paix intérieure des Nations (*cf.* Bibliographie I) ;
- en ce qui concerne les encycliques Rerum Novarum, Quadragesimo Anno et Mater et Magistra, nous renvoyons aux pages (p.) des traductions parues chez Bonne Presse, Paris ;
- lorsque nous renvoyons aux numéros (N°), il s'agit de la numérotation officielle.

PREMIERE PARTIE

L'obligation de parler : dimensions sociologiques de l'ecclésiologie

Ce chapitre voudrait poser un cadre théorique susceptible de rendre compte sociologiquement d'un certain nombre d'activités de l'Eglise catholique, en particulier la production du discours politique.

Il y a deux rationalités possibles à l'intervention de l'Eglise dans la vie politique et sociale : celle qu'invoquent les théologiens et le magistère et celle que reconstituent les sciences sociales. Ces deux rationalités sont à première vue opposées, l'une se fondant sur un droit qualifié de divin, renvoyant à une justification invérifiable hors de l'acte de foi, tandis que l'autre prétend à la seule théorisation des données de l'observation. Néanmoins il existe un lieu de rencontre entre les deux perspectives, un lieu où, au moins partiellement, la théologie est traduisible en langage des sciences sociales : il s'agit de l'ecclésiologie.

Section 1 : DES FONCTIONS DE LA RELIGION A L'ORGANISATION RELIGIEUSE

§ 1. Les fonctions « opiacées » : *légitimation et compensation*

Dans la foulée de Karl Marx définissant la religion comme « opium du peuple », la sociologie wébérienne a assigné deux fonctions sociales principales à la religion : aux groupes sociaux privilégiés, dominants, elle fournit une *légitimation* de leur pouvoir ; aux groupes sociaux dominés, la religion fournit une *compensation* pour les souffrances subies ici-bas, en suscitant l'espérance d'une vie meilleure après la mort¹. Henri Desroche mentionne aussi cette perspective légitimante — qu'il appelle quant à lui *fonction d'attestation* — et qui exprime le besoin de la société d'intégrer ses membres².

Légitimer la domination, compenser la servitude, intégrer à un ordre social arbitraire mais présenté soit comme *sacré*, soit comme *naturel*, voilà bien les fonctions opiacées auxquelles Marx songeait, politiquement et socialement conservatrices.

§ 2. Contestation et protestation

Il serait cependant unilatéral de ne considérer que les fonctions foncièrement conservatrices de la religion. La typologie des fonctions de la religion proposée par Henri Desroche a le mérite de valoriser des aspects plus dynamiques que peut jouer la religion dans le cadre d'une société donnée. Ainsi, à côté de la fonction d'attestation, le sociologue français distingue, après J. Wach notamment, les fonctions de contestation et de protestation.

Dans la mesure où la religion est dépendante de la société et que celle-ci s'interroge sur elle-même, la religion contribue à cette interrogation par la contestation. H. Desroche, reprenant une expression de J. Wach, parle alors de « protest within », de protestation qui demeure à l'intérieur de ce contre quoi elle proteste³. Une attitude, au fond, réformiste.

Radicalisée, la contestation devient protestation⁴. Cette dernière peut conduire à la scission, la subversion, la désintégration sociale ; elle peut prendre les formes variées de la grève, de la compétition, de la révolte sociale. C'est cet aspect de la religion qui intéressa déjà Engels et qui fascina Ernst Bloch⁵.

Incontestablement la typologie fonctionnelle proposée par H. Desroche permet d'équilibrer la vision wéberienne accentuant trop unilatéralement les seules fonctions opiacées.

§ 3. Des fonctions au système fonctionnel

Cependant, même rééquilibrée par la contestation et la protestation, l'approche fonctionnaliste que nous avons présentée dans les deux paragraphes précédents ne peut prétendre rendre compte de la complexité du phénomène religieux. Henri Desroche en souligne lui-même la limite : la religion y est saisie essentiellement comme une fonction de la société sur elle-même⁶. C'est la société qui, par la médiation de sa religion, se légitime, se conteste ou se désintègre sous les assauts protestataires. Dans cette optique la religion n'a pas d'autonomie par rapport à la société globale.

C'est pour remédier à cette liaison trop étroite entre le système religieux — ou, de manière plus générale, le système idéologique — et le système social global, que la sociologie marxiste (et wéberienne) a développé le concept d'*autonomie relative*.

François Houtart montre bien que la religion devient plus autonome à mesure que se renforce son institutionnalisation⁷ notamment par la prépondérance d'un corps d'agents spécialisés dans le religieux, une classe sacerdotale.

Il est évident que la religion catholique ne peut être étudiée avec profit que sous l'angle de son institutionnalisation, c'est-à-dire de son existence sociale comme Eglise, comme organi-

sation structurée. Il n'est pas besoin d'insister ici sur le degré extrêmement poussé de l'institutionnalisation de la religion catholique, l'importance de sa bureaucratie, de son juridisme, de sa centralisation et même de sa structure étatique⁸.

Il nous semble donc nécessaire de tirer toutes les conséquences découlant de l'autonomie d'une religion considérée comme Eglise, d'une religion constituée comme organisation sociale et politique. La principale conséquence est un changement de perspectives par rapport à l'analyse fonctionnaliste précédemment étudiée. Il s'agit moins de prendre en considération les fonctions sociales de la religion que d'envisager l'Eglise catholique comme système, gouverné par une logique interne, soumis aux nécessités fonctionnelles de tout système social — étant bien entendu que l'une de ces nécessités fonctionnelles est de s'adapter à la société englobante.

La religion n'est plus, dès lors, uniquement la médiation par laquelle la société se légitime ou se conteste. Mais contester ou légitimer la société est l'un des moyens par lesquels l'organisation religieuse remplit une fonction vitale pour son existence.

Changement de perspective, disions-nous, et non pas annulation de la perspective précédente. Car une organisation religieuse qui légitimerait le pouvoir politique en raison de ses propres nécessités fonctionnelles, jouerait bien le rôle qu'avaient vu Marx et Weber. Elle serait bien « l'alliée objective » du pouvoir des classes dominantes. La légitimation ne disparaît donc pas de la scène, mais elle apparaît comme une fonction latente de la religion⁹.

Parce qu'elle est institutionnalisée, organisée en un système social autonome, la religion catholique requiert une conceptualisation qui tienne compte de ses nécessités fonctionnelles propres et non pas seulement des fonctions qu'elle remplit dans la société. Cette conceptualisation, nous l'emprunterons à Talcott Parsons.

§ 4. *Les quatre fonctions de T. Parsons*

Rappelons brièvement que le sociologue américain Talcott Parsons a élaboré un modèle dont l'ambition est de rendre compte des phénomènes sociaux les plus généraux comme des plus particuliers. Partant d'une conception générale de l'action, Parsons décompose celle-ci analytiquement et transpose le cadre conceptuel ainsi obtenu à tous les niveaux où son application se révèle pertinente. Finalement, le champ entier du social se trouve analysable à l'aide d'un modèle général comprenant quatre éléments : le psychologique, le culturel, l'économique, le politique. L'action humaine dans sa plus grande généralité est vue comme un *système* dont les catégories constituantes s'appliquent à tous les systèmes d'action plus particuliers et plus spécifiés. Ces derniers sont alors autant de *sous-systèmes de l'action*, mais

ils peuvent être, d'un point de vue méthodologique, étudiés en eux-mêmes comme des systèmes à l'aide des catégories générales.

Il n'est pas question que nous reprenions l'analyse complète du modèle parsonien, pas plus que celle de tous les concepts qui lui sont liés. Nous voudrions seulement mentionner ici les *fonctions* du système de Parsons, en vue de les appliquer par la suite au cas de l'Eglise catholique.

Selon le sociologue américain, tout système d'action peut être défini par *quatre fonctions*, pour lesquelles G. Rocher fournit la définition générique suivante :

« La fonction d'un système vivant correspond à un ensemble d'activités destinées à répondre à un besoin ou à des besoins du système en tant que système »¹⁰.

Autrement dit, l'ensemble des besoins d'un système social peut être ramené à quatre classes spécifiques auxquelles correspondent quatre types d'activités organisées en vue de leur satisfaction.

— La première de ces fonctions est l'*adaptation*. Cette classe d'activités comprend toutes les opérations nécessaires à la survie d'un système placé au sein d'un environnement.

— La deuxième fonction concerne la *poursuite des buts* du système. Toutes les activités entrant dans cette catégorie sont reliées à la réalisation des objectifs spécifiques de l'organisation.

— La troisième fonction, que Parsons appelle *intégration*, regroupe les activités destinées à renforcer la cohésion sociale de l'organisation ou du groupe.

— Enfin la quatrième fonction est celle qui recouvre le domaine symbolique, ou culturel, celui des valeurs et des normes, celui qui renforce les motivations. G. Rocher la dénomme *latence* suivant en cela directement le terme utilisé par Parsons en anglais, *latency*. On pourrait l'appeler fonction stabilisatrice ou de maintien de l'équilibre.

S'il est vrai que l'Eglise catholique peut être considérée comme un système social, elle devrait alors remplir, d'une manière ou d'une autre, ces quatre fonctions. Nous tenterons de les repérer dans la section 3 du présent chapitre.

§ 5. La perspective de la communication

La perspective de la communication est complémentaire de l'analyse fonctionnelle. Elle précise comment les fonctions sont assurées, à savoir par l'émission et la réception de messages.

On pourrait définir sommairement la communication comme la capacité de transmettre des messages et de réagir à des messages¹¹. D'après les théoriciens qui ont exploré cette problématique, la communication est un élément *essentiel* de toute organisation. K.W. Deutsch cite un passage du cybernéticien Norbert Wiener que nous reproduisons à notre tour :

« The existence of social science is based on the ability

to treat a social group as an organisation and not as an agglomeration. Communication is the cement that makes *organisations*. Communication alone enables a group to think together, to see together, and to act together. All sociology requires the understanding of communication »¹².

Ce texte insiste fortement sur le rôle *intégrateur* de la communication. On peut ainsi compléter notre approche des fonctions en précisant qu'elles s'exercent grâce à un système de communication.

Cette perspective de la communication est incontestablement d'une très grande importance. Les indications sommaires présentées ici seront amplement reprises au chapitre II.

Section 2 : LES DONNEES DE L'ECCLESIOLOGIE

L'ecclésiologie est cette partie de la théologie où l'Eglise essaie de se définir elle-même, le témoignage où s'objectivent la conscience de sa mission, les nécessités de son organisation, les sinuosités de son évolution. L'ecclésiologie est aussi le miroir du rapport de l'Eglise au monde et notamment au monde politique.

Nous insisterons, dans cette section, sur l'ecclésiologie catholique classique axée autour des trois pouvoirs hiérarchiques. Nous sommes bien sûr conscient que de multiples aspects de la réflexion théologique sur l'Eglise seront laissés dans l'ombre : l'Eglise, société visible en marche vers l'invisible ; l'Eglise, corps mystique, instrument du salut des hommes, lieu de la communion des saints. D'autre part, nous ne ferons que mentionner, dans ce chapitre, l'évolution de l'ecclésiologie des vingt dernières années. Ce qui nous intéresse primordialement ici c'est de constater comment l'Eglise catholique a résolu théologiquement les problèmes que lui pose son existence comme entité sociale.

Toute l'ecclésiologie baigne dans une tension fondamentale entre le caractère « surnaturel » que confèrent à l'Eglise les prétentions à la divinité de son fondateur, à la transcendance de ses fins, à l'assistance du Saint-Esprit et le caractère « naturel », empirique, social de son insertion historique.

Cette double insertion, dans le monde présent et dans le monde à venir, commande la théologie de l'Eglise, qui comprendra un pôle « mystique » et un pôle terrestre et juridique. Le P. Congar traduit bien cette bipolarité de la nature de l'Eglise, société humaine mais totalement subordonnée à une fin surnaturelle.

« En un sens, donc, l'Eglise est une société comme une autre, puisqu'elle est de coupe et de structure sociétaires et qu'on trouve en elle, comme dans toute société, des pouvoirs publics, une loi, des sanctions, des actes publics, un peuple gouverné... Mais, par un autre côté, l'Eglise n'est pas une société comme les sociétés humaines le sont : car sa nature et son « bien commun » sont d'une autre espèce. Elle est, en effet, « corps mystique », et son

bien commun est celui de la vie divine communiquée à l'humanité dans le Christ, par la foi et les sacrements de la foi. »¹

Il est important de noter que l'ecclésiologie classique a résolu les problèmes sociaux de l'Eglise en recourant à une terminologie parfaitement claire et typée puisqu'elle provient de droit et de la philosophie politique : la terminologie du pouvoir. Ainsi — au moins en ce qui concerne la face empirique de sa réalité — la terminologie même qui reflète la vision qu'a l'Eglise d'elle-même, traduit le souci de se poser comme homologue du pouvoir civil. Il y a là une donnée fondamentale permettant de comprendre les conditions dans lesquelles le discours politique de l'Eglise est produit.

§ 1. *Les trois pouvoirs*

La tradition théologique, de même que le magistère autorisé de l'Eglise, distingue trois pouvoirs inhérents à la hiérarchie de la société ecclésiale. Ce sont l'ordre, le magistère et la juridiction, qui dérivent du reste des attributs du Christ comme Prêtre, Prophète et Roi. Il faut entendre le mot « pouvoir » dans son sens juridique de capacité légale. En fondant le collège apostolique et en lui remettant un certain nombre de missions à remplir, le Christ a structuré l'Eglise hiérarchiquement de manière irréformable.

Signalons d'emblée un certain flottement dans la terminologie. On emploie volontiers le mot *fonction* (en latin *munus*) en lieu et place de *pouvoir*. Il n'y a guère de variante pour désigner l'ordre, encore que *Lumen Gentium* de Vatican II parle de la « fonction de sanctifier » des évêques (N° 26). On parle souvent de fonction *prophétique* ou de pouvoir d'*enseignement* à propos du magistère, et de *gouvernement*, ou encore de fonction *pastorale* à propos de la juridiction. Chacun de ces termes traduit une nuance différente mais leur différence n'est pas juridiquement significative. Cela nous autorise à les employer comme synonymes.

Les trois pouvoirs hiérarchiques sont, comme l'Eglise elle-même, entièrement finalisés par la mission salvifique et sanctificatrice. Ils sont au service du peuple de Dieu.

Il faut noter aussi que si les trois pouvoirs sont ceux de l'Eglise considérée globalement, ils sont distribués inégalement, c'est-à-dire hiérarchiquement, du point de vue des places dans l'organisation. Les laïcs n'ont pas de pouvoir, si ce n'est de façon passive et dans une perspective totalement surnaturelle, qui ne se traduit humainement que comme le droit de recevoir les sacrements, la vérité et les conseils. Les simples prêtres ont un certain pouvoir actif, mais uniquement par délégation des pouvoirs épiscopaux ou par participation. Seuls les évêques, pour leur diocèse, ou le pape, pour l'Eglise universelle, ont la plénitude des trois pouvoirs².

La division en trois pouvoirs a derrière elle une solide tradi-

tion théologique. En plus elle a été consacrée par le Concile Vatican II dans sa *Constitution dogmatique sur l'Eglise, Lumen Gentium*, dans les développements qu'elle consacre à l'épiscopat. Cette officialisation est la raison pour laquelle nous l'adoptons à notre tour, malgré le fait qu'une part importante de la théologie catholique soutenait une division bi-partite des pouvoirs en ordre et juridiction, le magistère étant alors compris dans la juridiction³.

§ 2. Le pouvoir d'ordre

Ce premier des trois pouvoirs est essentiellement lié au culte chrétien et aux sacrements. Sa finalité propre est de transmettre la grâce. Le pape et les évêques, qui en ont la plénitude, dispensent les sacrements, canal privilégié par lequel la grâce de Dieu atteint les hommes. Ce pouvoir, qui perpétue celui du Christ-Prêtre, donne à ceux qui en sont investis la capacité d'agir ontologiquement dans la réalité surnaturelle. Bien que l'exercice du pouvoir d'ordre soit conditionné par des dispositions canoniques, donc juridiques, la fonction sacerdotale a une efficacité sur le plan de l'être : le baptême ou la consécration eucharistique transforment la réalité.

Le pouvoir d'ordre est donc un pouvoir sur les choses, comme le précise du reste le droit canon. Pour qui a la foi, les sacrements véhiculent une réalité d'une consistance ontologique infiniment plus grande que celle qui est offerte à l'expérience commune ordinaire : la vie divine. Cependant cette mystérieuse activité sacerdotale s'accomplit de manière parfaitement observable : de ce point de vue les sacrements sont une suite de paroles à prononcer (les formules de consécration ou d'absolution, par exemple), de gestes à accomplir (l'imposition des mains, le versement de l'eau), rigoureusement codifiés et organisés par la liturgie.

§ 3. Le pouvoir de magistère

Le pouvoir de magistère est lié à la prédication de l'Evangile. Sa fin est de transmettre la *vérité* donnée aux hommes dans la révélation. Dans l'exercice de ce pouvoir, les évêques et, de façon éminente, le souverain pontife, sont les « témoins de la vérité divine et catholique »⁴ et agissent en tant que *docteurs*. Par la prédication, par l'enseignement, le magistère de l'Eglise permet à la parole de Dieu d'atteindre les hommes d'aujourd'hui.

Un certain nombre de problèmes se posent à propos de ce deuxième pouvoir, problèmes qu'il nous faut au moins mentionner pour avoir une intelligence suffisante de la suite de notre chapitre. Tout d'abord, voyons la question du lien entre le magistère et la révélation, c'est-à-dire la vérité divine contenue

dans l'Écriture sainte (la Bible). L'Eglise admet que la révélation est définitivement close et que la liste des écrits porteurs de la vérité divinement communiquée aux hommes est arrêtée. Cependant la révélation ne cessera jamais de susciter aux hommes des problèmes de compréhension, d'interprétation. L'Eglise catholique estime que son fondateur lui a donné la vérité révélée en dépôt, avec pour conséquence de l'expliquer, de l'interpréter correctement, de trancher les controverses sur des points importants pour la foi. Depuis la primitive Eglise, tous les conciles, les Docteurs, les Pères, tout l'effort théologique s'y sont employés inlassablement construisant le gigantesque édifice doctrinal que l'on connaît. Cependant le magistère s'interdit d'ajouter à la révélation, son rôle étant de l'expliciter. A cet égard, le cardinal Journet use d'une terminologie très éclairante : il parle du pouvoir *déclaratif* de l'Eglise, ce qui montre bien qu'il ne s'agit pas de constituer de nouvelles vérités, mais que le magistère se borne à définir, préciser, développer ce que la révélation contient déjà de façon implicite, énigmatique.

« Le rôle du magistère, insistons-y, ne sera jamais de *créer*, mais uniquement de *manifeste*r, l'inclusion d'une vérité dans le dépôt primitif. »⁵

Nous avons vu jusqu'à présent ce qu'on peut appeler le magistère au sens plein du terme. Cependant il peut arriver que l'Eglise enseignante se prononce sur des objets dont le lien avec la révélation est extrêmement ténu. Chez bien des théologiens, cette question est prudemment laissée dans l'ombre. Journet l'aborde franchement et distingue le magistère déclaratif (*cf. supra*) du magistère canonique.

Cette distinction est importante quand on la relie à la principale propriété du pouvoir d'enseignement qui est d'être infaillible. Pour Journet, les distinctions dans le degré d'infaillibilité suivent exactement celles du magistère : l'enseignement déclaratif est *absolument* infaillible, l'enseignement canonique est *relativement* infaillible⁶.

Un autre trait intéressant du pouvoir de magistère concerne ses destinataires. Il est admis que la parole de Dieu telle qu'elle est expliquée et interprétée de manière irréformable et infaillible par l'Eglise (pouvoir déclaratif) s'adresse *universellement à tous les hommes*⁷. Un problème se pose ainsi en relation avec cette universalité de destination : la vérité énoncée par le magistère de l'Eglise est-elle contraignante, même pour des non-baptisés ou des païens ? Sans entrer dans les détails, disons que ce point est controversé : il semble que Journet y apporte une réponse affirmative, ce qui expliquerait son inclusion du pouvoir magistériel dans le pouvoir juridictionnel. En revanche d'autres théologiens répugnent à introduire une dimension de contrainte dans la problématique du magistère⁸.

Contrairement au pouvoir d'ordre qui transmet la vie divine, la fonction magistérielle nous introduit dans l'univers du discours. Ce qui est communiqué dans l'exercice de l'enseignement, ce n'est plus une réalité finalement ineffable, mais une doctrine,

un message, un discours auquel on croit ou non, mais qui, dans tous les cas, donne prise à l'analyse.

§ 4. *Le pouvoir de gouvernement*

L'Eglise est composée d'hommes et se trouve insérée dans le monde. Son organisation présente des similitudes avec celle des sociétés profanes. Le pouvoir de gouvernement doit permettre à l'Eglise de s'organiser, de se défendre, de survivre, d'exercer sa mission dans le concret temporel et historique. Comme le dit très clairement Journet, en parlant de ce qu'il appelle le *pouvoir canonique*, il est la capacité « de prendre au cours du temps toutes les mesures aptes à protéger le message évangélique contre les déviations qui le mettent en péril, à faire descendre concrètement les eaux-vives de la vérité et de la grâce jusque dans les actes de la vie quotidienne »⁹.

Le pouvoir de gouvernement vise à « *assurer l'existence biologique et empirique de l'Eglise dans le monde* »¹⁰. Il permet le bon fonctionnement de l'Eglise locale ou universelle au sein d'un environnement souvent hostile, toujours mouvant.

La fonction de gouvernement se laisse traditionnellement diviser en pouvoir législatif, judiciaire et coercitif¹¹. On retrouve avec netteté les pouvoirs des sociétés étatiques profanes, encore que les théologiens prennent grand soin de souligner le caractère analogique de cette similitude.

Le pouvoir *législatif* implique la capacité de promulguer des dispositions à caractère contraignant (décrets, motu proprio, etc.). On pourrait citer comme exemple l'interdiction faite aux catholiques italiens de participer aux élections dans leur pays¹². Le pouvoir *judiciaire* permet de trancher des cas litigieux en matière de droit, selon une procédure déterminée. Citons l'exemple des annulations de mariage. Enfin le pouvoir *coercitif* donne la possibilité de prendre des sanctions contre ceux qui ne se soumettent pas au droit de l'Eglise : par exemple l'excommunication. (Si l'on prend le pouvoir coercitif dans le sens extensif d'administratif, on peut y inclure des activités telles que la gestion des biens de l'Eglise par exemple).

A l'inverse de la fonction magistérielle, dont les messages s'adressent à la totalité de l'humanité, comme la révélation, les actes du pouvoir juridictionnel ont les seuls baptisés pour destinataires.

Tous les problèmes concrets relevant des rapports de l'Eglise et de la société civile, de l'Etat en particulier, entrent dans le domaine du pouvoir de gouvernement. Par lui, l'Eglise « sauvegarde son existence propre »¹³ au sein du temporel et « illumine la vie civile »¹⁴. Ainsi, c'est lui qui règle d'une part certaines questions d'ordre interne — par exemple en matière disciplinaire, comme le célibat ecclésiastique — et les problèmes d'ordre externe, par exemple par voie concordataire.

§ 5. Le discours politique de l'Eglise

De quel pouvoir émane le discours politique de l'Eglise ? Il est clair que l'on peut exclure d'emblée le pouvoir d'ordre, essentiellement lié aux sacrements. En revanche, le problème n'est pas aisé à résoudre en ce qui concerne les deux autres fonctions hiérarchiques.

Si nous avons suivi la division bipartite proposée par exemple par Journet, nous aurions pu rattacher sans autre le discours politique de l'Eglise au pouvoir de juridiction, quitte à affiner l'analyse par la suite. Cependant la division tripartite, consacrée par Vatican II, et donc plus conforme à la tradition de l'Eglise, ne facilite pas notre effort. Le discours politique relève-t-il de la fonction magistérielle ? Il jouit alors de l'infaillibilité, s'adresse à tous les hommes, catholiques, baptisés et païens. Relève-t-il du pouvoir de gouvernement ? Il est alors seulement « relativement » infaillible et destiné aux seuls membres de l'Eglise. Disons d'emblée qu'aucune des deux solutions n'est satisfaisante et qu'un rattachement *a priori*, tel que le pratiquent de trop nombreux auteurs, nous paraît abusif.

Il faut examiner, de manière encore superficielle il est vrai, quels sont les indices en faveur de l'une ou de l'autre solution.

a) *Le discours politique comme émanation du magistère.* Cette thèse est la plus souvent soutenue. Elle a pour elle l'assentiment d'un grand nombre d'auteurs et de nombreuses déclarations de la hiérarchie elle-même. Au simple plan du vocabulaire de nombreux indices la confirment : ne parle-t-on pas de « doctrine sociale de l'Eglise » ? Jean XXIII n'a-t-il pas intitulé l'une de ses plus célèbres Encycliques « Mater et Magistra » ? Le P. Bigo va si loin dans le rattachement du discours politique au magistère qu'il va en chercher le fondement exclusif dans l'Ecriture sainte.

« Il n'y a pas d'autre commencement que la révélation pour un enseignement de l'Eglise. La doctrine sociale ne fait pas exception. (...) L'Eglise en possède depuis toujours la substance. »¹⁵

Les papes aussi se réfèrent volontiers à leur pouvoir d'enseignement pour légitimer le discours qu'ils émettent. Evoquant son prédécesseur Léon XIII et la parution de *Rerum Novarum*, Pie XI déclare qu'il « décida d'exercer le divin magistère qui lui était confié en adressant la parole à l'Eglise du Christ et au genre humain tout entier »¹⁶. Dans le même document, Pie XI relie le discours politique de l'Eglise à la révélation, l'insérant ainsi dans la fonction magistérielle d'explicitation et d'interprétation de la parole de Dieu contenue dans l'Ecriture sainte :

« En ces matières, en effet, le dépôt de la vérité qui Nous est confié d'En Haut et la très grave obligation qui Nous incombe de promulguer, d'interpréter et de prêcher, en dépit de tout, la loi morale, soumettent également à Notre suprême autorité l'ordre social et l'ordre économique. »¹⁷

Les destinataires aussi procurent un indice solide permettant

d'attribuer le discours politique de l'Eglise à la fonction magistérielle. Pie XI, parlant de Léon XIII, dit qu'il s'adresse « au genre humain tout entier ». Encore plus explicitement, il est devenu habituel depuis Jean XXIII et *Pacem in Terris* d'adresser les documents politiques et sociaux à « tous les hommes de bonne volonté ». *La Constitution pastorale sur l'Eglise dans le monde de ce temps*, *Gaudium et Spes*, une des œuvres maîtresses de Vatican II, « n'hésite pas à s'adresser maintenant, non plus aux seuls fils de l'Eglise et à tous ceux qui se réclament du Christ, mais à tous les hommes »¹⁸.

Le mouvement vers l'universalisation du message est donc très net, surtout dans la période d'après-guerre. Le rattachement du discours politique de l'Eglise à la fonction d'enseignement peut donc se prévaloir d'arguments théologiques très solides. De plus, l'Eglise est ainsi constituée qu'une déclaration de volonté de la part de son autorité suprême — par exemple par des formules telle que la déclaration d'infailibilité — est une preuve théologique suffisante de la vérité de ce qui est affirmé.

b) *Le discours politique émanation du gouvernement*. Pourtant tout le contenu du discours politique ne répond pas aux critères du rattachement à la fonction magistérielle. On trouve en effet un certain nombre de décisions concrètes, de normes de comportement politique précises destinées aux catholiques seuls, qui ne peuvent émaner que du pouvoir de gouvernement.

Journet rattache au pouvoir canonique (donc de gouvernement selon notre terminologie) l'interdiction faite aux catholiques italiens par Pie IX et Léon XIII de prendre part aux élections politiques¹⁹. Les Pères Desqueyrat et Halbeck citent, entre autres, l'exemple suivant d'intervention du pouvoir gouvernemental : l'injonction de Léon XIII demandant aux catholiques français de se rallier à la République (*Inter Sollicitudines*, 1892)²⁰. Nous pourrions en ajouter bien d'autres : l'encouragement de Léon XIII aux associations ouvrières organisées sur une base confessionnelle (in *Rerum Novarum*, 1891), l'autorisation donnée aux catholiques par Jean XXIII de collaborer avec des non-croyants dans l'action politique et sociale (*Pacem in Terris*, 1963).

c) *Conclusion*. Il ressort de cet examen qu'il n'est pas aisé de rattacher globalement et univoquement le discours politique de l'Eglise au pouvoir de magistère ou au pouvoir de gouvernement. Dans un même document, des propositions d'ordre magistériel peuvent coexister avec des propositions juridictionnelles. Nous dirons alors que le discours politique de l'Eglise a un caractère *mixte* du point de vue de sa légitimation théologique. Il faut du reste rappeler que l'Eglise catholique, si elle distingue juridiquement les trois pouvoirs, ne connaît pas leur *séparation* : ce sont les mêmes personnes, papes ou évêques, qui détiennent simultanément les trois fonctions hiérarchiques considérées comme essentielles à leur charge. Rien n'empêche que, dans l'exercice de leurs pouvoirs, les autorités de l'Eglise ne s'expriment à la fois comme docteurs et comme pasteurs.

Si le discours politique de l'Eglise est hybride, s'il relève de deux pouvoirs distincts, cela signifie que le message communiqué contient des informations hétérogènes : d'une part une vérité universellement valable et qui prend source ultimement dans la révélation et dans l'ordre voulu par Dieu ; et d'autre part des normes particulières destinées aux seuls membres de l'Eglise, qui sont autant de décisions gouvernementales requises par une situation historique concrète. Nous verrons par la suite que cette coexistence de deux ordres de discours pose de difficiles problèmes d'analyse.

§ 6. La qualification théologique du discours politique de l'Eglise

Apparemment les conditions formelles de l'infailibilité d'un acte magistériel sont claires : il faut qu'il y ait déclaration explicite, solennelle, « ex cathedra » par le Souverain Pontife ou un concile général, du caractère infailible et irréformable de la proposition émise. Ce fut le cas des récents dogmes promulgués : Immaculée Conception (1854), Infailibilité pontificale (1870), Assomption de Marie (1950). Le magistère use alors de son pouvoir déclaratif doté d'une infailibilité absolue.

Le problème, s'il ne tenait compte que de ces seules données formelles, serait simple : le discours politique de l'Eglise répond-il ou non aux conditions de l'infailibilité ? Contient-il ou non une référence à sa propre qualification ? Peu de documents du magistère, surtout en matière politique et sociale, contiennent cette référence. Alors sont-ils faillibles ?

Le problème est d'une très grande complexité et nous allons l'illustrer de trois exemples.

1. Un des documents majeurs du Concile Vatican II fut la constitution dogmatique sur l'Eglise, *Lumen Gentium*. Or bien qu'appelée « dogmatique », sa qualification théologique sembla soulever suffisamment de difficultés pour qu'on y adjoigne une *Note explicative* renvoyant à une *Déclaration de la Commission doctrinale*, dont voici la teneur :

« Compte tenu de l'usage des Conciles et de la fin pastorale du présent Concile, celui-ci définit comme devant être tenu en matière de foi et de mœurs, uniquement ce qu'il a ouvertement déclaré comme tel. Les autres points proposés par le Concile, en tant qu'ils sont la doctrine du Magistère suprême de l'Eglise, tous et chacun des fidèles doivent les recevoir et s'y attacher selon l'esprit même du Concile, qui ressort soit de la matière en cause, soit de la façon dont il s'exprime, selon les normes de l'interprétation théologique. »²¹

Un commentateur de la Constitution, V. Betti, expert au Concile, estime que la Note explicative, dans le cas d'espèce, « trouve seulement une application négative. Elle (la Constitution) ne contient pas, en effet, des expressions susceptibles de manifester l'intention du Concile de vouloir donner quelques défini-

tions sur la doctrine renfermée dans la Constitution. Il faut donc en conclure que nulle vérité ne doit être considérée comme vérité de foi, et en tout cas comme irréformable, si ce n'est en vertu d'une formule particulière, adéquate, qui la propose comme telle ».

Cependant le théologien italien ajoute aussitôt :

« Cela ne signifie pas que l'infaillibilité ne puisse être déduite au moyen d'autres critères, ainsi qu'on le dira plus loin. » ²²

On peut résumer ces autres critères dans une formule utilisée par le P. Betti :

« En effet, de même qu'une définition infaillible exprime toujours la conviction de l'Eglise universelle, de même la conviction de l'Eglise universelle indique que la doctrine qui en est l'objet est infaillible. » ²³

Première conclusion que l'on peut tirer : le recours au consensus de l'Eglise est un premier moyen d'échapper aux règles formelles, peut-être trop rigides, définissant l'infaillibilité.

2. Si l'on consulte l'encyclopédie catholique, publiée sous le nom de *Catholicisme, Hier, Aujourd'hui, Demain*, à l'article *Encyclique*, le Père Liégé, dominicain, nous donne les explications suivantes :

« Ne s'adresse donc à la foi proprement dite des fidèles que ce qui promulgue, une fois de plus, le dogme défini ou la prédication universelle du collège épiscopal par la voix de son chef. Les autres affirmations ou condamnations *doctrinales* portées dans les encycliques seront acceptées comme certaines, en vertu du lien qu'elles entretiennent avec la foi et dans la confiance que le fidèle doit à l'Eglise. Quant aux positions de théologie commune contenue dans les encycliques, il serait téméraire de s'en écarter. » ²⁴

Deuxième conclusion : Lorsque le magistère s'exprime en des matières où il n'est pas possible d'engager l'infaillibilité, donc la foi des fidèles, ces derniers sont tenus à l'obéissance en vertu de la confiance qu'ils doivent à l'Eglise et à ses chefs. Ce n'est pas la vertu théologale de la foi qui est engagée, mais ce qu'on appelle parfois « le pieux assentiment ».

3. Rappelons ici la gradation opérée par Journet à propos de l'assistance du Saint-Esprit qui à l'infaillibilité pour effet. En matière de pouvoir déclaratif, l'infaillibilité est absolue ; en matière canonique, elle est seulement *relative ou prudentielle*. Ce dernier concept n'est pas aisé à interpréter. On pourrait, avec quelque ironie, l'expliquer ainsi : l'Eglise s'est trompée dans telle affirmation, mais son erreur a été nécessaire ou bénéfique pour elle-même et le salut des âmes.

Troisième conclusion : quelle que soit la matière traitée, le magistère est infaillible, soit absolument, soit relativement ou prudemment.

Il est évident que toute la problématique de la qualification théologique est hautement subtile. Son intérêt est certain pour les théologiens professionnels dès qu'ils arrivent à maîtriser les fines distinctions qu'elle implique : ils connaissent les fron-

tières du contestable et de l'incontestable, les lieux où la discussion est possible et ceux où elle est close. Le problème, vu du côté des fidèles, change d'aspect : le discours de l'Eglise se présente d'un bloc. Ni la distinction des pouvoirs, ni les degrés d'infailibilité, ni la différence entre foi théologale et confiance filiale ne sont à leur portée. Si l'Eglise ne dit pas toujours, loin de là, qu'elle est infailible, elle ne signale pas non plus (du moins avant Vatican II) ce qui est douteux, humain, faillible dans son discours. Le fidèle ne procède pas à une analyse détaillée des propositions du magistère. De toute manière, son obéissance est requise en vertu d'une considération ou d'une autre. Ce qui émane de la hiérarchie lui est globalement présenté comme la vérité.

De même qu'il était apparu impossible de rattacher le discours politique univoquement au pouvoir de magistère ou au pouvoir de gouvernement, de même n'est-il pas possible de le qualifier théologiquement une fois pour toutes. Mais deux tendances majeures se dégagent des commentateurs de la doctrine politique et sociale. La première, sans trop se prononcer sur le caractère d'infailibilité, crédite l'Eglise de tout ce qu'elle a dit. Chaque parole a un sens prophétique, bénéfique pour l'Eglise et pour le monde. Les changements de cap, les revirements doctrinaux, sont imputés aux nécessités d'adapter la doctrine à un monde en profonde mutation. On approfondit sans jamais se renier.

Cette tendance apologétique est combattue depuis quelques années par un courant nettement plus contestataire²⁵, qui insiste sur le caractère historique et contingent du discours de la hiérarchie, en matière morale, politique et sociale, ou même dogmatique. Cette nouvelle orientation est relativement récente dans l'Eglise. Elle se développe de plus en plus dans la théologie post-conciliaire et se renforça singulièrement à la publication de l'Encyclique *Humane Vitae*. Le P. Schillebeeckx, par exemple, affirme que les déclarations de l'Eglise en matière sociale et politique ont un caractère hypothétique « dans la mesure où les documents dépendent d'une information non théologique et traitent de la réalité terrestre contingente »²⁶.

L'offensive est d'envergure et l'on ne saurait en sous-estimer l'importance : c'est tout le statut de l'Eglise comme émetteur privilégié qui est en cause. Soulignons cependant que la position d'un Küng ou d'un Schillebeeckx marque une époque récente de la théologie. De Léon XIII à Jean XXIII, il eût été impensable qu'un clerc soutienne trop haut de telles affirmations sans courir les plus graves mésaventures. Théologie et pouvoir de l'Eglise faisaient bloc pour accréditer auprès des fidèles et du monde un discours homogène, gonflé de toute sa valeur d'autorité, de toute sa charge normative.

Section 3 : L'ECCLESIOLOGIE INTERPRETEE SOCIOLOGIQUEMENT

Pour de multiples raisons, l'ecclésiologie post-tridentine avait beaucoup développé l'aspect visible et juridique du mystère de l'Eglise. Cet accent, déséquilibrant quelque peu l'économie d'ensemble de la réalité ecclésiale, a cependant l'avantage de donner des bases solides à l'observation sociologique. Il est admis que, *d'une certaine manière*, l'Eglise est une société comme une autre. Mais pour les sciences humaines, cette précaution même est superflue : la vie « phénoménale » de l'Eglise, comme toute activité religieuse ou sociale, peut être érigée en objet d'étude.

Cette section a pour ambition de mettre les données de l'ecclésiologie catholique classique dans la perspective de la sociologie.

§ 1. *Les trois pouvoirs et les quatre fonctions*

Au-delà de la rencontre terminologique — puisque le mot fonction (*munus*) est théologiquement synonyme de pouvoir — les trois pouvoirs se prêtent fort bien à une analyse fonctionnaliste. Congar ne les définit-il pas comme « une compétence répondant à une fonction déterminée par une fin ou un objet ? »¹ Chacun met en scène un certain nombre d'activités (sacramentelles, magistérielles, gouvernementales) en vue d'une fin, qui est le besoin à satisfaire.

a) *Le pouvoir d'ordre*. Il donne compétence à la hiérarchie de célébrer le culte et de dispenser les sacrements en vue du salut et de la sanctification des membres de l'Eglise, ce qui est la fin spécifique du pouvoir d'ordre. Mais ce but ne peut pas se réaliser en dehors de l'appartenance au Corps mystique, ce que traduit bien la formule un peu brutale « hors de l'Eglise pas de salut ».

Les instruments du salut sont principalement les sacrements — tout le culte catholique, toute la liturgie, ne se déployant ultimement qu'en relation avec eux. La compréhension décisive du pouvoir d'ordre n'est permise qu'à la foi, car tant les instruments que la fin dernière sont d'ordre surnaturel. La vie divine, transmise par les sacrements, est au-delà de toute rationalisation. Cependant par leur définition même de « signe efficace » et par leur rôle dans la vie sociale de l'Eglise, les sacrements se laissent décrire en termes naturels. Cet aspect est bien mis en lumière par les canonistes, toujours soucieux de légitimer juridiquement, et donc socialement, les diverses activités dans l'Eglise.

« Les sacrements ne sont pas seulement sept canaux de grâce, mais aussi sept actes juridiques qui situent le chrétien dans l'Eglise. »²

Ainsi le baptême *incorpore* à l'Eglise par l'activité sacramentelle qui consiste à verser de l'eau sur le front du baptisé. Ce sacrement, qui, par les paroles et les gestes, se déploie dans le visible, a l'effet surnaturel d'arracher un homme au péché originel et de faire croître l'Eglise. Dans les termes de la sociologie parsonnienne, le baptême a pour fonction principale l'*intégration* des membres au corps social. Cette même fonction est aussi assurée par le sacrement de pénitence qui, moyennant une séquence d'activités de la part du prêtre et de la part du pénitent (aveu, contrition, absolution, réparation, pénitence), *réintègre* le pécheur dans le sein de l'Eglise dont il s'était coupé par le péché.

Le sacrement de l'Eucharistie est l'instrument par lequel la vie divine, le corps du Christ, est communiquée physiquement sous les apparences du pain et du vin. On peut interpréter le sacrement de communion en termes d'*adaptation*, non pas du simple organisme biologique, mais de toute la personne, corps et âme, qui puise ses forces « au repas du Seigneur ». La littérature pieuse a abondamment développé ce thème.

Dans leur essence, les sept sacrements ont pour fonction *de réaliser les buts de l'Eglise* : sanctifier et sauver les hommes en construisant et fortifiant le corps mystique, c'est-à-dire l'Eglise. Chaque sacrement en particulier les réalise dans des circonstances différentes : naissance, mariage, maladie, etc. Mais à côté de la transmission de la grâce, qui est leur fonction principale, ils remplissent une fonction secondaire, liée à la vie de l'Eglise comme corps social, d'*adaptation* ou d'*intégration*.

b) *Le pouvoir de magistère*. Toute l'activité de prédication de la parole, d'enseignement doctrinal, de transmission, explicitation et interprétation du dépôt révélé, relève du pouvoir de magistère. Bien que les formes concrètes de l'exercice du magistère puissent varier, de la persuasion pastorale à la définition dogmatique, elles ont un dénominateur commun : elles sont des discours, sources de sens, qui éclairent fondamentalement la vie, les relations inter-humaines, la souffrance, la mort ; qui fixent la signification parfois douteuse des textes révélés ; qui, en fin de compte, motivent les croyants pour qui la parole de Dieu dévoile le mystère de leur destinée. « Je vous ai parlé de la sorte, afin que ma joie soit en vous, et que votre joie soit dans sa plénitude. » (Jean 15,11).

Le pouvoir de magistère répond à, au moins, trois des fonctions parsonniennes : la poursuite des buts, la latence et, secondairement, l'intégration. La diffusion de l'Evangile du Christ est sans aucun doute un des buts spécifiques de l'Eglise, celui qui convient à la foi dans l'efficacité de la Parole. « Seigneur à qui irions-nous ? Vous avez les paroles de la vie éternelle. » (Jean 6, 68). L'activité enseignante de l'Eglise est aussi de nature culturelle : fixant des valeurs, renforçant les motivations, développant l'expression liturgique ou artistique, elle joue bien le rôle de latence. Enfin le pouvoir de magistère remplit une importante, quoique normalement secondaire, fonction sociale d'inté-

gration. Déjà saint Paul attirait l'attention des Ephésiens sur le mystère conjugué de l'unité de l'Eglise et de l'unité de la foi :

« Il n'y a qu'un seul corps et un seul Esprit, comme aussi vous avez été appelés par votre vocation à une seule espérance. Il n'y a qu'un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême. » (Eph. 4, 4-5).

Le rôle intégrateur de la doctrine est une des données importantes non seulement du discours politique, mais de l'action politique de l'Eglise. Un texte de Léon XIII est particulièrement explicite à cet égard :

« Pour réaliser cette union des âmes et cette conformité dans l'action, si justement redoutées des adversaires du catholicisme, il faut avant toutes choses l'accord des pensées. Avec quel zèle ardent et avec quelle singulière autorité de langage l'apôtre Paul recommande cette concorde aux Corinthiens ! « Mes frères, je vous en conjure par le nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ, dites tous la même chose ; qu'il n'y ait pas de division parmi vous ; ayez entre vous le plus parfait accord de pensées et de sentiments. » (1. Cor. 1, 10).

« La sagesse de ce précepte se voit aisément. En effet la pensée est le principe de l'action : aussi l'accord ne peut se trouver dans les volontés, ni l'entente dans les actes, si les esprits pensent différemment.

« (...) Il en est tout autrement des chrétiens : ils reçoivent de l'Eglise la règle de leur foi ; ils savent avec certitude que sous son autorité et sa direction, ils atteignent la vérité. Aussi, de même qu'il n'y a qu'une Eglise, parce qu'il n'y a qu'un seul Jésus-Christ, il n'y a et il ne doit y avoir pour tous les chrétiens du monde entier qu'une seule doctrine. »³

c) *Le pouvoir de gouvernement.* Le pouvoir de gouvernement de l'Eglise se manifeste sous la triple modalité de la capacité législative, judiciaire et coercitive. Journet, (qui parle toujours dans ce cas de pouvoir canonique), lui assigne deux fins : d'abord de prendre les mesures nécessaires à la protection directe du message divin ; ensuite « d'assurer l'existence biologique et empirique de l'Eglise dans le monde »⁴. Pour la première, il donne l'exemple de l'obligation faite par l'Eglise « de reconnaître l'autorité des Pères et des Docteurs, les lois de l'Eglise, les dispositions permanentes de son droit canon ». De la seconde, on pourrait mentionner les activités diplomatiques de l'Eglise, ses contacts avec les gouvernements civils, les partis, les syndicats, etc. La juridiction ecclésiastique concerne donc les activités internes à l'Eglise et celles qui concernent les relations entre elle et le reste de la société. Elle assume ainsi une fonction juridique d'*intégration* au plan interne et une fonction d'*adaptation* au plan externe.

d) *Conclusion.* Il apparaît donc assez clairement que les trois pouvoirs hiérarchiques réalisent au niveau de l'explication théologique les quatre fonctions indispensables, selon Parsons, à l'existence d'un système d'action. Même les activités sacramentelles, à première vue si éloignées de la réalité natu-

relle, sont signifiantes socialement et traduisibles sociologiquement. Elles illustrent bien le double enracinement de l'Eglise dans le monde invisible de la grâce et dans celui, observable, de la réalité biologique et sociale.

Le caractère mixte du discours politique de l'Eglise, c'est-à-dire l'entrelacement dans un même texte de propositions relevant du pouvoir magistériel et du pouvoir gouvernemental, ne permet pas de lui attribuer univoquement une fonction plutôt qu'une autre. Dans la mesure où ce discours émane du magistère et donc où il se constitue en source de sens pour l'action politique des catholiques ou des autres hommes, il remplit une fonction de *latence*. Univers culturel qui fixe des valeurs, qui désigne le bien et le mal, il est bien ce « réservoir de motivations » dont parle Guy Rocher⁵. Dans la mesure où il a pour effet de resserrer les rangs des fidèles hésitants ou divisés sur la ligne politique à suivre, le discours politique de l'Eglise joue un rôle *intégrateur*. Enfin, nombre d'interventions de la hiérarchie, un peu hâtivement rattachée au magistère par les commentateurs, cherchent à résoudre des problèmes précis que posent à l'Eglise les événements politiques. La fonction d'*adaptation* marque alors indubitablement le discours politique.

§ 2. La structure de la communication dans l'Eglise

Les données de la théologie sont suffisamment claires pour que l'on puisse doublement qualifier cette structure de la communication dans l'Eglise : elle est descendante et très largement unilatérale.

La communication est descendante : l'Eglise, fondée par Dieu, vit du Saint-Esprit qui « descendit » sur les Apôtres à la Pentecôte, selon l'expression consacrée, et leur donna le don des langues — ce qui est, éminemment, une capacité de communiquer. Le P. Congar exprime cette propriété structurelle avec toute la netteté souhaitable :

« Les pouvoirs de l'Eglise lui viennent du Christ comme ceux du Christ lui viennent de Dieu. Ainsi, d'un bout à l'autre, se vérifie dans l'Eglise ce qu'on pourrait appeler la loi de procession hiérarchique. Tout, en elle, procède d'en haut, du sein du Père, par le Christ et par les Apôtres. Aussi tout l'ordre extérieur de sa constitution et de sa vie sera-t-il une application, en même temps qu'une représentation sensible de la loi selon laquelle tout en elle vient d'en haut. C'est le sens profond de tout le régime des consécérations, des sacrements, de la liturgie, de l'enseignement, et même de la juridiction, où toujours la communication se fait de haut en bas, hiérarchiquement. »⁶

La structure de communication des sacrements implique que la grâce vient de Dieu, est transmise intacte par les ministres du culte à des fidèles qui la reçoivent. La vérité, elle, a été « déposée » par Dieu dans la révélation et le magistère ne fait que la *déclarer*, selon l'expression de Journet, aux fidèles et aux

païens. La structure de la communication gouvernementale est plus complexe, ce qui justifie peut-être le « même » que nous avons souligné dans le texte de Congar. Nous reviendrons plus loin sur le problème spécifique du gouvernement. Pour l'instant soulignons le caractère « largement » unilatéral de la structure de communication de l'Eglise en matière sacramentelle et magistérielle. Mais il faut mentionner que cette structure n'est pas totalement unilatérale. Les fidèles ont la possibilité de communiquer en retour avec Dieu par la prière. Celle-ci relève largement du domaine privé — « lorsque tu pries, retire-toi dans ta chambre » — mais appartient aussi à la vie sociale de l'Eglise ainsi que le manifeste des invocations du type « Seigneur, écoute la prière de ton Eglise », ou la liturgie de manière générale.

Les canaux de la communication sacramentelle sont les ministres du culte lorsqu'ils accomplissent les paroles et gestes rituels, c'est-à-dire hautement codifiés, qui diffusent la grâce. Les canaux du magistère sont les pasteurs (pape et évêques) et leurs délégués (prêtres, théologiens, catéchistes). En outre le pouvoir d'enseignement de l'Eglise utilise largement les moyens techniques de communication (presse, maisons d'édition, Radio-Vatican, émissions TV) ainsi que le précise bien le Concile Vatican II :

« L'Eglise a été fondée par le Christ notre Seigneur pour apporter le salut à tous les hommes ; elle se sent donc poussée par l'obligation de prêcher l'Evangile. Aussi bien l'Eglise catholique estime-t-elle qu'il est de son devoir, d'une part, d'employer aussi les instruments de communication sociale pour annoncer le Message du salut et, d'autre part, d'enseigner aux hommes le bon usage de ces moyens.

« L'Eglise a donc le droit inné d'utiliser et de posséder ces moyens sans exception, dans la mesure où ils sont nécessaires ou utiles à la formation chrétienne et à toute autre action pastorale. » ⁷

Le pouvoir de gouvernement, si même il est théologiquement légitimé par une structure descente et unilatérale, présente à l'observation sociologique des traits plus diversifiés. C'est à son propos que les analogies — au sens fort, c'est-à-dire impliquant à la fois similitude et différence — avec le gouvernement des sociétés profanes ont une certaine validité. La première ressemblance, que nous avons déjà relevée, concerne la triple modalité de la capacité législative, judiciaire et coercitive (ou exécutive). La seconde vient de la constatation qu'une des catégories centrales du gouvernement, civil ou ecclésiastique, est la *décision*. Journet parle volontiers des « mesures concrètes » que le pouvoir canonique est appelé à prendre. Ce ne sont rien d'autre que des décisions en matière législative (droit interne, droit international), judiciaire ou coercitive.

Deutsch caractérise précisément gouvernements et partis en termes de réseaux de décision et de contrôle, et les identifie aux systèmes politiques ⁸. L'Eglise, dans la mesure où elle est organisée en réseaux de communication en vue de la prise de décision, peut être assimilée à un système politique. Or tous les problèmes

de collection, de sélection, de transmission de l'information sont d'une importance considérable pour l'efficacité d'une décision. Pour cette raison l'analyse théologique de la structure de communication du pouvoir juridictionnel est nettement insuffisante lorsqu'elle se borne à souligner son caractère descendant. La réalité de la vie de l'Eglise permet une description qui se trouve très proche du modèle des gouvernements étatiques. Ceux-ci doivent posséder un réseau complexe de communication leur fournissant l'information sur l'état interne du système politique et sur son environnement externe. Inversement le même réseau doit permettre la transmission de l'information émanant du gouvernement à destination des parties du système et de son environnement.

L'Eglise catholique possède ce réseau. La communion intime des évêques avec Rome, la présence en de nombreux pays de nonces, délégués apostoliques ou envoyés spéciaux du Saint-Siège, les vicaires généraux au niveau du diocèse, tout cela doublé d'importants réseaux informels de communication, assure les autorités hiérarchiques de disposer d'un réseau extrêmement bien conçu pour collecter, sélectionner et transmettre l'information, ainsi que pour communiquer aux intéressés les décisions du gouvernement de l'Eglise.

Contrairement donc à une représentation sommaire de la structure de communication en matière juridictionnelle qui suggère un flux descendant et unilatéral, cette structure est semblable à celle des gouvernements civils et prend la forme désormais classique du circuit. Même l'opinion publique, tragiquement négligée dans l'Eglise jusqu'à une période récente, fait officiellement son apparition comme source d'informations pour les pasteurs. Vatican II reconnaît, encore que bien timidement, une certaine forme de consultation :

« Qu'il (l'évêque) ne refuse pas d'écouter ses sujets, qu'il soigne comme de vrais fils et qu'il exhorte à coopérer généreusement avec lui. »⁹

Dans son exercice sacramentel, le pouvoir d'ordre communie la vie divine, dont le contenu échappe totalement à notre étude présente. Les pouvoirs de magistère et gouvernement communiquent, à travers les réseaux décrits plus haut, de l'information ou message.

Les fonctions sociales d'adaptation, d'intégration et de latence sont en grande partie assurées par des émissions de messages. Un examen sommaire du lexique catholique montrerait aisément à quel point la classe de notions appartenant au champ sémantique de la communication est importante et d'un usage fréquent : message, messenger, transmettre, parole, dire, écouter, verbe, bonne nouvelle, etc.

L'importance de la communication est capitale pour la prise de décision dans n'importe quel système organisé. Elle est peut-être encore plus grande pour une organisation comme l'Eglise, et ceci pour deux raisons.

Premièrement tout le système de légitimation de l'Eglise

est ancré dans une Parole, celle de Dieu, qui se trouve être alors le Message par excellence. On est à l'opposé d'un système fondé et maintenu sur la force physique.

Deuxièmement, l'Eglise des temps modernes est pauvre, comparée aux Etats de la société civile, en moyens de coercition physique. Les temps sont révolus où le bras séculier exécutait les décisions du gouvernement ecclésiastique, en usant jusqu'à la torture et à la mise à mort. Et les temps commencent à s'éloigner aussi où les condamnations, excommunications ou autres sanctions offraient une efficacité suffisante. L'Eglise, dépouillée progressivement de toute capacité d'intimidation, se voit dans l'obligation de privilégier le message aux dépens de la force, l'information au détriment de l'énergie.

Il semble désormais que seuls les sacrements et la liturgie d'une part, le discours persuasif (opposé au discours directif) d'autre part, aient quelque chance d'assurer les fonctions vitales de l'Eglise ¹⁰.

§ 3. *L'obligation de parler :*

droit divin et nécessité fonctionnelle

Si l'Eglise parle, intervient, c'est-à-dire émet des messages, c'est sur la base de la solide théologie des trois pouvoirs hiérarchiques. Tout ce qu'elle dit de manière officielle émane d'une capacité reçue de droit divin et relève de sa mission d'enseigner ou de gouverner. Nous sommes là sur le plan de la légitimation *a priori* du discours. D'un autre côté, l'Eglise peut être confrontée avec la nécessité de parler en raison de difficultés internes ou externes. C'est la légitimation *a posteriori* ou fonctionnelle de son discours.

Les Encycliques sociales et politiques, de même que les textes conciliaires, ne manquent pas d'affirmer leur légitimité par rapport aux pouvoirs de l'Eglise. Nous avons vu comment c'est généralement au magistère que l'on a recours à cet effet. L'image qui se dégage de cette tentative de légitimation par la fonction d'enseignement est alors la suivante : l'Eglise, gardienne et interprète de la vérité, réalise la détresse du monde profane ; pour le sauver, elle va livrer aux hommes les secrets cachés dans son trésor, qui sont les seuls remèdes aux maux présents et les seuls gages de paix et de prospérité pour les peuples ¹¹.

Cette forme de légitimation reproduit la structure unilatérale de la communication magistérielle. L'Eglise, qui a tout reçu de Dieu, communique la vérité aux hommes pour les sauver. On trouve cette représentation tout au long de la production du discours de l'Eglise, de Léon XIII à Jean XXIII. Ce n'est qu'avec le dernier Concile qu'un certain réalisme vient tempérer cette vision de soi-même et des autres :

« De même qu'il importe au monde de reconnaître l'Eglise comme une réalité sociale de l'histoire et comme son ferment,

de même l'Eglise n'ignore pas tout ce qu'elle a reçu de l'histoire et de l'évolution du genre humain. » ¹²

Cependant, la structure unilatérale cache sous le manteau de l'enseignement le fait que les messages de l'Eglise sont une réaction à d'autres messages émis au sein de l'institution ou au sein de la société environnante. Lorsque les papes ou les commentateurs de la doctrine politique de l'Eglise insistent sur la fonction magistérielle du discours, ils dissimulent en même temps sa dimension gouvernementale. Lorsqu'ils assignent au discours politique la seule fonction de sauver les hommes, les autres fonctions que peuvent remplir les messages dans une organisation sont passées sous silence. Or l'Eglise, parce qu'elle est une société insérée dans un vaste contexte social, doit s'adapter. Son discours s'il est toujours légitimable *a priori* sur la base de la théologie, est souvent induit par des événements extérieurs incontrôlables. Il est alors réaction, parade, moyen de sauvegarder une institution.

Le cas est alors diamétralement opposé à celui examiné plus haut : au lieu de communiquer une vérité depuis toujours possédée, les autorités de l'Eglise sont d'abord confrontées à l'obligation sociale de parler *sans toujours savoir avec précision ce qui doit être dit* et comment le dire. Les multiples tâtonnements qui entourèrent la naissance de la doctrine sociale pourraient servir d'indicateurs de cette démarche. Finalement l'objet de discours apparaît plus comme une construction verbale que comme un donné révélé simplement transmis.

§ 4. *L'insertion historique de l'obligation de parler*

L'Eglise émet toujours ses messages dans une conjoncture historique donnée. Même le domaine dogmatique apparemment fort éloigné des contingences temporelles, baigne dans une situation historique. Newman observait que l'Eglise se prononçait solennellement et cristallisait sa pensée en une formule dogmatique seulement lorsqu'un point de la foi était dangereusement controversé :

« La réfutation et le remède des erreurs ne saurait précéder leur naissance ; de sorte que le fait de faux développements, de corruptions, entraîne la manifestation correspondante de vrais développements. » ¹³

Du domaine purement théologique on peut transposer cette observation à celui du discours politique de l'Eglise. Cependant quelques remarques d'ordre historique s'imposent pour bien marquer la différence entre le domaine dogmatique et le champ du discours politique.

Le débat théologique est longtemps resté dans une sphère contrôlable par l'Eglise ou, depuis la Réforme, par les Eglises. En ce qui concerne le monde catholique, le pouvoir ecclésiastique a gardé jusqu'à une époque très récente la maîtrise du

langage théologique, quitte à stériliser quelque peu l'innovation en ce domaine. Ce n'est qu'au XVIII^e et surtout au XIX^e siècle que l'objet du discours théologique lui-même commença à échapper au contrôle des clercs. L'époque moderne inaugura la profanité du religieux, notamment en livrant la Bible à l'interprétation rationaliste d'un Spinoza, anthropologique d'un Feuerbach, ou à la critique historique de Strauss ou Renan.

En revanche dès la fin du Moyen-Age, l'objet scientifique et l'objet politique se sont constitués de manière autonome par rapport à l'Eglise, c'est-à-dire hors d'elle. Des hommes comme Galilée et Bacon pour la science, comme Bodin ou Machiavel pour la politique, marquent l'aube de cette émancipation.

S'il est exact, comme l'affirme Newman, que la formulation du dogme a suivi, comme conséquence, les querelles théologiques, l'Eglise n'en était pas moins sur son propre terrain, armée de spécialistes, sûre de sa tradition et de son droit. En revanche et l'objet scientifique et l'objet politique se sont progressivement constitués, dès la Renaissance, « hors les murs » de l'Eglise, hors de sa pensée et avec d'autres objectifs. L'obligation de parler de l'Eglise doit alors s'exercer à propos d'un objet livré à la profanité et dont elle a perdu la maîtrise.

Le XVIII^e siècle voltairien, la Révolution française, le développement des nationalités, en Italie notamment, ne réussirent qu'à figer le magistère et le gouvernement de l'Eglise dans une rigidité complète. L'apogée de cette crispation fut le Syllabus de 1864 et la proclamation du dogme de l'infailibilité pontificale au cours du Concile inachevé du Vatican (1870). J.M. Aubert parle à juste titre d'une « gigantesque absence doctrinale et d'action »¹⁴ qui caractérise l'Eglise de la naissance de la révolution industrielle à la fin du XIX^e siècle.

La philosophie des Lumières, le progrès de la science économique, la naissance et le développement du socialisme ont façonné un objet de discours entièrement sécularisé, que l'Eglise de l'époque n'a pu que rejeter comme étranger. Les rares penseurs, tels un Lamennais, qui tentèrent de jeter un pont entre la problématique du monde et celle de l'Eglise, furent écrasés sans ménagement. Le seul champ où pouvait se déployer à son aise le discours des catholiques fut celui de l'intransigeance ultramontaine et de la nostalgie de l'Ancien Régime. En condamnant la thèse d'une possible réconciliation de l'Eglise avec le monde moderne, Pie IX semblait casser tout ressort permettant à l'Eglise de tenir un rôle actif dans l'histoire¹⁵. En fait ce fut l'un des derniers actes d'une Eglise « inadaptée » à la société moderne, d'une Eglise d'avant les révolutions politiques, économiques et technologiques.

Ce vide doctrinal, cette inadaptation du magistère et du gouvernement de l'Eglise, eurent des conséquences politiques, sociales et spirituelles considérables. Chacun connaît la perte des Etats pontificaux rattachés à l'Italie, le difficile Kulturkampf qui fut livré à l'Eglise en Allemagne et ailleurs, la laïcisation de la société civile avec, finalement, la séparation de l'Eglise et de

l'Etat, l'apparition d'une classe ouvrière déchristianisée, ce que Pie XI appela « l'apostasie des masses laborieuses ».

Il était donc urgent de réagir à la fin du XIX^e siècle. Il fallait combler le vide, rassembler les membres du Corps, les motiver, adapter le système ecclésial à une situation nouvelle. Il fallait surtout retrouver une place dans le concert des paroles, retrouver une crédibilité, accréditer le message de l'Eglise face à la montée de l'anticléricalisme. Léon XIII s'attaqua à cette tâche et déploya une immense activité magistérielle et gouvernementale. L'Eglise lui est redevable du renouveau de la théologie thomiste, du développement des études bibliques et, dans notre domaine, de la naissance de la doctrine sociale ainsi que de l'affermissement de la problématique politique. Le mérite de Léon XIII fut de créer un langage qui trouva sa place dans un monde déjà rempli de discours divergents.

§ 5. *L'imbroglia fonctionnel*

L'examen des pouvoirs hiérarchiques du point de vue des fonctions de Parsons a démontré la multifonctionnalité de ces pouvoirs, phénomène qui n'a rien de surprenant en sciences sociales : un même pouvoir remplit diverses fonctions. Cependant, il est important d'insister sur le fait que multifonctionnalité ne signifie pas omnifonctionnalité.

		Pouvoirs	
		Magistère	Gouvernement
Fonctions	Adaptation	—	+
	Buts	+	—
	Intégration	+	+
	Latence	+	—

Le tableau ci-dessus résume les limites de la multifonctionnalité des pouvoirs de magistère et de gouvernement : le pouvoir de magistère n'est pas orienté vers l'adaptation du système à son environnement¹⁶, tandis que le pouvoir de gouvernement n'est orienté ni vers les buts, ni vers la latence.

Se pose alors à nouveau le problème de la mixité du discours politique de l'Eglise par rapport aux pouvoirs de magistère et de gouvernement. De manière plus précise, que se passe-t-il lorsque, dans le discours, coexistent des propositions relevant et du magistère et du gouvernement ?

Une première réponse est de dire que les deux types de

propositions sont simplement juxtaposés. L'Eglise s'exprimerait alors tantôt en tant que Docteur, ou Prophète, tantôt en tant que Pasteur, au sein d'une même unité discursive (Encyclique, texte conciliaire, etc.). Cette optique est théologiquement soutenable, surtout si l'on a présent à l'esprit l'absence de séparation des pouvoirs dans l'Eglise.

On peut cependant donner d'autres réponses. Ainsi les propositions relevant de pouvoirs différents non seulement coexisteraient mais encore s'influenceraient les unes les autres. Un premier cas pourrait être celui où les normes juridictionnelles se déduiraient de la révélation par un raisonnement comprenant un nombre plus ou moins grand d'étapes intermédiaires. On obtiendrait ainsi une « politique tirée de l'Ecriture sainte », pour paraphraser Bossuet. Les normes politiques seraient alors en dépendance directe de la connaissance de la Révélation et de la foi.

Un autre cas serait au contraire celui où la nécessité fonctionnelle, ou induite, d'édicter des normes concrètes, précises, historiquement et socialement conditionnées, retentirait sur le contenu de l'enseignement magistériel, taillé alors sur mesure pour justifier lesdites normes.

Ces deux hypothèses mettent en lumière l'aporie théologique de la mixité du discours politique de l'Eglise : par sa cohabitation avec le pouvoir gouvernemental, le pouvoir magistériel se trouve entraîné dans la fonction d'adaptation. C'est la Parole au service d'une « Realpolitik ». Symétriquement, par sa cohabitation avec le pouvoir magistériel, le pouvoir gouvernemental déborde dans le domaine des buts de l'organisation et des principes doctrinaux fondamentaux. On débouche ainsi sur une sacralisation des normes politiques. La nécessité fait loi.

A notre connaissance, la théologie ne possède aucun concept qui permette de rendre compte de la mixité du discours de l'Eglise, mixité qui entraîne son omnifonctionnalité. En revanche, soit les sciences du langage, soit les sciences sociales ont proposé des théories sur la multifonctionnalité du discours. Nous les retrouverons au chapitre suivant.

Discours et situation

Comme production intellectuelle, la doctrine politique de l'Eglise invite à une réflexion sur le lien qu'elle entretient avec la situation historique et sociale, l'environnement au sein duquel elle s'est développée.

La littérature catholique classique sur la doctrine politique de l'Eglise présente simultanément deux corps d'arguments, l'un devant justifier la pérennité doctrinale, l'autre les évolutions historiques : d'une part le discours de l'Eglise transmet, par la voix du magistère, des principes éternellement valables, enracinés dans la Révélation ou la loi naturelle ; d'autre part il donne des réponses à des questions concrètes toujours renouvelées, provoquées par les incessantes mutations du monde contemporain.

Cette double argumentation est rationnellement fondée par le postulat selon lequel les premiers principes d'éthique politique et sociale sont permanents, tandis que leurs conséquences pratiques et leur application concrète sont toujours plus contingentes à mesure que l'on se rapproche des cas particuliers rencontrés dans la réalité. Léon XIII exprima avec une parfaite netteté ce principe de philosophie morale :

« Que si l'on descend des abstractions sur le terrain des faits il faut bien nous garder de renier les principes tout à l'heure établis ; ils demeurent inébranlables. Seulement en s'incarnant dans les faits, ils y revêtent un caractère de contingence, déterminé par le milieu où se produit leur application. » ¹

Le Père A.F. Utz, approfondissant la nature philosophique des principes premiers, en souligne le caractère analogique, au sens que ce mot possède dans la terminologie scolastique. Au niveau concret, lieu de la rencontre des principes avec la réalité, « jede Naturrechtslehre erhält darum in einem gewissen Grade das Kolorit der Zeit, ohne darum den universalen Charakter zu verlieren oder gar in einen Pragmatismus auszuarten. » ²

Les Pères Calvez et Perrin argumentent de manière identique, tout en insistant plus sur l'aspect de formulation des principes :

« ...l'enseignement présenté par l'Eglise sous cette rubrique n'est pas une synthèse théorique, indépendante des conditions de son apparition, mais la réponse historique à un problème historique.

« Les principes formulés sont des principes immuables, comme le diront les papes, mais la formulation de ces principes à une date récente et bien déterminée n'est nullement le résultat du hasard. »³

Il est normal qu'une recherche de science sociale soit particulièrement alertée par la relation des « principes éternels » et du « coloris du temps », par l'articulation de la doctrine avec les conditions socio-historiques de sa production.

Section 1 : LE MODELE D'INTERLOCUTION

Nous proposerons, sous le nom de *modèle d'interlocution* une tentative de conceptualisation de la relation entre le discours et la situation socio-historique qui entoure sa production. Ce modèle est né d'une réflexion sur un certain nombre d'analyses élaborées par différents auteurs. Avant de présenter le modèle lui-même, nous voudrions restituer cette genèse.

§ 1. *L'idéologie comme discours pluri-fonctionnel*

La première étape de cette réflexion porte sur la théorie de l'idéologie chez Marx, théorie reprise et développée par Althusser.

Déjà chez les auteurs de l'*Ideologie allemande* on peut relever une bi-fonctionnalité des « idées », du langage, plus globalement de la culture : d'une part représenter la vie réelle, refléter les comportements matériels ; d'autre part inverser, dans ces représentations, la réalité pour la camoufler, masquer la brutalité des intérêts en conflit. Ce sont les fameux thèmes de la *camera obscura*, de l'idéologie comme mystification, légitimation des rapports de domination¹.

Althusser a repris cette problématique marxienne des fonctions de l'idéologie, sans du reste en modifier l'essence. Pour le philosophe français l'idéologie comporte une fonction de connaissance et une fonction sociale. La première produit un « effet de connaissance », tandis que la seconde y introduit une distorsion due aux intérêts politiques, économiques ou religieux. L'effet de connaissance se transforme alors en effet de « méconnaissance »².

Cette théorie de l'idéologie a le mérite d'attirer l'attention sur la transformation que subit un message lorsqu'il est considéré dans l'ensemble de son contexte. Néanmoins un problème important reste pendant : celui de l'extension de l'idéologie. L'idéologie englobe-t-elle l'ensemble de ce qu'on appelle la culture ou est-elle une « région » un peu maudite de la culture ? La

réponse d'Althusser est nette sur ce point : la « région » culturelle de la science — et en particulier de la science inaugurée par Marx — est précisément ce qui s'oppose à l'idéologie. Elle est au fond un discours uni-fonctionnel ayant pour unique finalité la production de la connaissance.

Cette démarcation entre idéologie et science est critiquable et dépassable. Nous la justifions cependant du point de vue déontologique, c'est-à-dire d'une éthique de la parole, valable aussi bien dans le domaine scientifique que dans celui de l'art ou de la prédication. Le problème que nous pose ainsi Althusser est celui de la lucidité requise par tout utilisateur du langage confronté à l'ambiguïté et à la multi-fonctionnalité de son discours.

§ 2. Le discours comme action : J.L. Austin

Les travaux du philosophe anglais J.L. Austin sont une étape plus radicale vers la reconnaissance de la pluri-fonctionnalité du discours³.

La théorie d'Austin prend pour point de départ la distinction entre *énoncés constatifs* — « il pleut », « le train part » — qui enregistrent des états de faits objectifs, et les *énoncés performatifs* qui accomplissent un acte — « je promets de venir », « je déclare la séance ouverte », « je déclare l'accusé coupable ». Les énoncés constatifs peuvent être soumis à l'épreuve de la vérité, alors que les performatifs ne le peuvent pas⁴. Austin applique à ces derniers les catégories du « bonheur » et du « malheur » (unfelicity), selon que certaines circonstances de leur énonciation ont été ou non respectées et que l'énoncé produit ou non les effets attendus. Ainsi déclarer la séance ouverte si l'on n'est pas président de séance est un énoncé performatif malheureux, inefficace, car les circonstances correctes de l'énonciation ne sont pas respectées et les effets escomptés de l'énoncé ne se réalisent pas.

En cours de développement, Austin met en lumière la fragilité de la distinction entre un énoncé purement et simplement constatif — « à supposer qu'un tel animal existe », ajoute-t-il⁵ — et un énoncé performatif. Il donne l'exemple d'un constatif ambigu, c'est-à-dire susceptible d'être interprété comme performatif : « Il y a un taureau dans le champ. »⁶ Cet énoncé peut en effet être compris comme un cri d'avertissement. Ajoutons, pour être clair, l'exemple suivant : lorsqu'un élève dit à sa maîtresse : « Mon voisin copie », il s'agit autant, sinon plus, d'un acte de dénonciation, d'une tentative de dévalorisation de l'autre et de valorisation de soi que d'un constat « objectif » des faits.

Pour ces raisons, Austin s'est acheminé vers une théorie plus générale des actes de parole et des valeurs des énoncés, quels que soient les éléments lexicaux utilisés ou les formes grammaticales. Il distingue alors trois types d'actes :

— l'acte *locutoire*, « qui est la simple production d'une phrase dotée d'un sens et d'une référence, ces deux éléments constituant à peu près la signification »⁷.

- l'acte *illocutoire*, qui accomplit quelque chose en l'énonçant et qui entraîne, d'après les termes de O. Ducrot et T. Todorov, « une certaine transformation des rapports entre interlocuteurs »⁸. Cet acte doit être accompli dans des circonstances et selon des conventions sociales qui conditionnent son efficacité.
- l'acte *perlocutoire*, qui produit un effet sur le destinataire en dehors de toute convention ou de tout rituel social.

L'intérêt de la pensée d'Austin est de nous mettre en possession d'une conceptualisation permettant de saisir les rapports du discours et de l'action. Il est à noter que la conception austinienne des actes de discours est voisine de l'épistémologie de l'idéologie développée par Althusser. Pour les deux théoriciens, la transmission d'informations est inséparable d'un coefficient qui l'immerge dans l'action interpersonnelle, sociale ou politique : fonction sociale ou intérêts chez Althusser, valeur illocutoire ou perlocutoire chez Austin.

Cependant, alors que pour Austin tout énoncé a finalement valeur d'action — soit à titre d'énoncé illocutoire, soit à titre d'énoncé perlocutoire — Althusser réserve le cas des énoncés scientifiques dont la seule fonction serait de transmettre une connaissance. A cet égard l'analyse d'Austin est donc beaucoup plus radicale que celle du marxiste français dont la démarche veut préserver un territoire vierge de tout intérêt économique, social ou politique — la science.

L'idéologie apparaît maintenant comme un cas particulier de discours pluri-fonctionnel, comme une modalité particulière de discours inévitablement frappé d'un coefficient d'action marquant les rapports entre protagonistes à la communication. L'idéologie est peut-être plus particulièrement le discours visant à maintenir ou modifier les rapports sociaux, l'emprise d'un groupe social sur les autres, la distribution des privilèges entre les acteurs.

§ 3. Contenu du message et situation socio-historique

A nouveau, c'est à Marx et à la tradition marxiste que nous devons d'avoir posé avec netteté le problème du rapport entre la culture et l'histoire ou, de manière plus précise, entre le contenu des productions culturelles et leur contexte social et économique.

Pour Marx, en effet, en vertu du lien qui unit les représentations à la pratique, la culture est liée aux classes sociales qui la marquent dans ses contenus spécifiques. Dans l'*Idéologie allemande*, Marx et Engels affirment que « les pensées de la classe dominante sont aussi, à toutes les époques les pensées dominantes, autrement dit la classe qui est la puissance *matérielle* dominante de la société est aussi la puissance dominante spirituelle »⁹.

Ce lien entre idéologie et groupe social constitue désormais

une composante essentielle du concept d'idéologie, dont, tout récemment Guy Rocher proposait la définition suivante :

« un système d'idées et de jugements, explicite et généralement organisé, qui sert à décrire, expliquer, interpréter ou justifier la situation d'un groupe ou d'une collectivité et qui, s'inspirant largement de valeurs, propose une orientation précise à l'action historique de ce groupe ou de cette collectivité » ¹⁰.

Le contenu particulier des diverses formes idéologiques s'explique pour Marx par l'état de développement des rapports sociaux et des forces de production. Synchroniquement comme diachroniquement la culture est ancrée dans l'histoire sociale et économique ; elle l'exprime et en suit, avec parfois quelques décalages, les évolutions. Cette vision sera plus tard systématisée sous le nom de *théorie du reflet*, terme que l'on trouve du reste déjà chez Marx dans un passage de *L'Ideologie allemande* :

« C'est à partir de leur processus de vie réel que l'on représente aussi le développement des reflets et des échos idéologiques de ce processus vital. » ¹¹

Le contenu particulier de l'idéologie est donc expliqué par la forme particulière des rapports sociaux à un moment donné. Dans ses expressions les plus rigides, la théorie du reflet revêtira l'aspect d'un déterminisme rigoureux.

Cependant Engels déjà apporta quelque adoucissement à l'interprétation rigoureusement déterministe de l'idéologie, en introduisant une relation dialectique entre économie et culture.

« L'évolution politique, juridique, philosophique, religieuse, littéraire, artistique, etc., repose sur l'évolution économique. Mais elles réagissent toutes l'une sur l'autre et aussi sur la base économique. La situation économique n'est pas la *cause*, elle n'est pas *seule active* et tout le reste seulement un effet passif, mais il y a effet réciproque sur la base de la nécessité économique qui finit toujours en dernière instance par l'emporter. » ¹²

Le marxisme contient donc un principe explicatif du contenu idéologique, résumable par le concept de reflet, et un principe correctif du premier qui s'est développé sur la base du texte d'Engels précité, abondamment développé de nos jours sous l'expression de *l'autonomie relative de l'idéologie*.

La théorie marxiste se situe au niveau macro-social. Elle affirme un rapport entre la production culturelle et la structure macro-sociale des relations humaines et économiques. Cette manière de poser les problèmes, si l'on y ajoute le correctif dialectique d'Engels, marque à la fois la force et la faiblesse de la théorie. Force, parce qu'elle revêt un caractère de quasi-évidence qui n'avait du reste pas échappé à Marx lui-même :

« Est-il besoin d'une profonde sagesse pour comprendre que les idées, les opinions et les conceptions, en un mot la conscience des hommes changent en fonction de leurs conditions de vie, de leurs rapports sociaux, de leur existence sociale ? » ¹³.

La faiblesse théorique consiste en l'affirmation de l'immédiateté du rapport entre les deux structures, socio-économique et culturelle. S'il est relativement facile d'affirmer le rapport entre,

par exemple, le droit et l'économie, d'autres régions culturelles sont plus récalcitrantes à ce type d'explication : les beaux-arts, la théologie, pour ne prendre que ces deux exemples. Lucien Sebag critique avec raison un exemple de correspondance sommaire établie entre la structure du contenu culturel et la structure des relations sociales : celui qu'offre Roger Garaudy lorsqu'il met en correspondance la hiérarchie des créatures dans la *Somme* de saint Thomas et la hiérarchie sociale de la société médiévale¹⁴.

Cette réserve à l'égard de l'immédiateté de la correspondance entre les deux structures ne signifie pas qu'il n'y ait pas de correspondance. Le problème est de savoir quelles sont les médiations qui s'interposent entre les deux ordres (culture et relations macro-sociales).

Althusser peut nous donner un commencement de réponse. Pour lui, l'idéologie fonctionne grâce à un mécanisme cognitif qu'il appelle la reconnaissance ou, reprenant une terminologie, quelque peu ésotérique, de Lacan, « la relation spéculaire duelle »¹⁵. Le discours idéologique énonce en effet un ordre du monde et un ordre social dans lesquels l'individu reconnaît sa place et sa destinée. Ce discours précède tout choix personnel, est toujours *déjà-là*¹⁶, à la manière d'une rigoureuse prédestination. Au fond le mécanisme épistémologique central de l'idéologie selon Althusser est la reconnaissance d'un *préjugé*, c'est-à-dire la reprise et l'intériorisation, par les individus assujettis, de jugements déjà formulés¹⁷. Le contenu des énoncés idéologiques renvoie à un discours d'avant et d'ailleurs.

Ces développements d'Althusser croisent les travaux d'autres chercheurs, ceux de l'équipe de la revue *Communications*, centrés sur le problème du « vraisemblable »¹⁸ ; le vraisemblable serait la conformité d'un discours avec un autre discours *déjà* prononcé, reçu et accepté. Ainsi, pour Gérard Genette :

« vraisemblance et bienséance se rejoignent sous un même critère, à savoir « tout ce qui est conforme à l'opinion du public ». Cette « opinion », réelle ou supposée, c'est assez précisément ce que l'on nommerait aujourd'hui une idéologie, c'est-à-dire un corps de maximes et de préjugés qui constitue tout à la fois une vision du monde et un système de valeurs »¹⁹.

Et plus loin, Genette ajoute cette remarque :

« Le récit vraisemblable est donc un récit dont les actions répondent comme autant d'applications ou de cas particuliers à un corps de maximes reçues comme vraies par le public auquel il s'adresse »²⁰.

Ces trois perspectives — l'idéologie dominante de Marx, le préjugé d'Althusser, le vraisemblable de Genette — nous permettent de prendre conscience d'un phénomène important : celui de la circulation des énoncés au sein de la société. L'idéologie dominante d'une classe sociale est précisément dominante, parce que ses contenus circulent dans toutes les classes sociales, imprégnant et informant tout énoncé. Elle est le discours de ceux qui détiennent les positions sociales aptes à donner la mesure de tout discours.

Méthodologiquement nous pouvons tirer une conséquence importante : le contexte où s'élabore une production culturelle n'est pas seulement l'ensemble des conditions macro-sociales, c'est-à-dire l'état des forces productives et les caractéristiques des relations entre classes. Ce contexte est beaucoup plus dense dans la mesure où il comprend ces conditions macro-sociales enrichies de la somme des discours émis dans la société et par rapport à laquelle chaque discours particulier est situé de manière plus ou moins précise : conformité, subversion, marginalité, concurrence, etc.

Il existe donc bien une médiation entre le produit culturel et la réalité socio-économique, médiation équivalente au « champ intellectuel » que Pierre Bourdieu a analysé dans une perspective de sociologie de l'art et qui est « le système des relations sociales dans lesquelles s'accomplit la création comme acte de communication... »²¹.

C'est à une conceptualisation adéquate de cette situation de communication, de ce système spécifique de relations sociales qu'il nous faut maintenant consacrer notre réflexion.

§ 4. *Les concepts élémentaires de la communication*

D'une manière fondamentalement différente que l'approche par l'idéologie, la sociologie de la communication a abordé le problème de la relation du discours et de la situation, surtout par le biais des études sur les mass-media.

Dans un texte célèbre de 1948, Harold D. Lasswell posait cinq questions qui délimitaient, selon lui, l'aire de la recherche en sociologie des moyens de communication de masse :

« qui,
dit quoi,
par quel canal,
à qui,
avec quel effet ? »²².

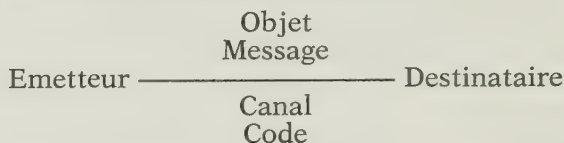
Chacune de ces questions correspondait, d'après Lasswell, à un objet particulier d'analyse : ainsi une sociologie des producteurs (qui), des messages (l'analyse de contenu), de l'audience (à qui ; avec quel effet). Cependant une telle distinction comporte le risque de fragmenter un objet unique (le processus de communication) en de multiples sociologies sectorielles.

Les théoriciens de la communication ont mis au point un schéma d'analyse beaucoup plus satisfaisant que la série de questions de Lasswell, car il présente de manière systématique, c'est-à-dire unifiée, l'ensemble du processus. Ce schéma est du reste devenu classique et fut adopté par les linguistes, ainsi qu'on peut le voir chez R. Jakobson.

Dans ce contexte, la communication est définie par la relation entre six éléments essentiels et indispensables :

- l'émetteur, qui formule et envoie le message ;
- le destinataire, qui reçoit le message ;
- le message, qui est l'assemblage des signes transmis ;
- le code, qui donne la signification des signes utilisés ;
- le canal, qui est le moyen physique ou technique par lequel les signes sont transmis ;
- l'objet, qui est ce dont il est question dans le message ²³.

Cette conceptualisation élémentaire de la communication — élémentaire parce que ne faisant intervenir que les éléments essentiels au processus de la communication — peut être adéquatement schématisée par la figure suivante ²⁴ :



Il faut bien remarquer que les deux éléments terminaux de la figure, l'émetteur et le destinataire, sont des protagonistes *humains*. La situation où la source du message ne relèverait pas d'une intention de communiquer, ne serait tout simplement pas une situation de communication ²⁵. Les émetteurs et récepteurs techniques (enregistreurs, etc.) appartiennent à l'évidence au complexe du canal de la communication. Le fait alors qu'une situation de communication comprenne obligatoirement au moins deux protagonistes humains indique que notre schéma formalise une *situation sociale particulière*, celle de l'échange des signes.

Toute communication met en œuvre les six éléments du schéma élémentaire qui sont entre eux étroitement interdépendants. Notre propre recherche s'inscrit dans la problématique de ces relations entre éléments et, notamment, celles que tissent entre eux les émetteurs, les destinataires, les messages et les codes.

Pris dans sa littéralité, le schéma élémentaire de la communication formalise une situation sociale très particulière : il n'y a en effet qu'un seul émetteur et qu'un seul destinataire. Cependant les communications interpersonnelles et sociales obligent à considérer, comme le dit Jakobson, « toutes les interactions et permutations qui sont possibles entre ces facteurs — par exemple les rôles d'émetteur et de receveur peuvent se confondre ou alterner, l'émetteur ou le receveur peuvent devenir le thème du message, etc. » ²⁶.

Si l'on permute par exemple, alternativement, les rôles d'émetteur et de destinataire, on obtient la situation de dialogue. En même temps, cette permutation suppose une série de séquences temporelles :

Séquence 1 : Emetteur X ————— Destinataire Y

Séquence 2 : Destinataire X ————— Emetteur Y

Le schéma élémentaire de la communication a été d'un

apport considérable pour analyser les situations sociales spécifiques caractérisées par l'échange de messages entre acteurs sociaux. Alors que la théorie marxiste avait négligé d'analyser la chaîne communicative qui relie la classe dominante, matériellement et idéologiquement, au produit culturel élaboré, la conceptualisation de la communication permet de remplir cette lacune. Ainsi, la classe idéologique dominante ne peut être, si ce concept a un sens, qu'un émetteur collectif dont le message diffus s'insinue dans tous les messages particuliers. Nous retrouverons plus loin ce problème central de la communication sociale et politique.

§ 5. Les situations complexes de communication

Une représentation adéquate des situations complexes de communication, telles qu'on les rencontre dans la réalité sociale et politique, impose de rompre avec la linéarité du schéma élémentaire. Dans un premier temps il s'agit simplement de faire varier quantitativement le nombre des protagonistes de la communication. Cependant ces variations quantitatives entraînent avec elles des variations qualitatives.

Pour qu'un modèle pluraliste ait quelque cohérence, il faut définir un invariant par rapport auquel les variations envisagées prennent un sens. Car il n'est que trop évident que toute société est caractérisée par une multitude de communications entre ses membres, à tout moment, sur n'importe quel sujet. Ainsi conçu, ce pluralisme ne nous apprend rien puisque toute société est pluraliste sous ce rapport. Notre problème se pose lorsqu'on choisit un *objet de discours invariant*, ou, pour parler comme les sémanticiens, une *isotopie*, qui « est un espace composé d'unités de contenu relevant d'un même univers sémantique »²⁷. Différents cas peuvent se présenter :

(a) Un émetteur ————— un destinataire.

En apparence ce cas est identique au schéma élémentaire. Il en diffère cependant si l'on précise que les différents protagonistes (émetteur et destinataire) peuvent être, séparément ou simultanément, des entités collectives et subsument donc une pluralité d'individus. Cette remarque est méthodologiquement importante lorsqu'on parle de protagonistes tels que *le public*, *la nation*, *le gouvernement*, *le peuple de Dieu*, etc. L'unité notionnelle qu'expriment ces termes est en fait une unité critique, dans la mesure où il est toujours possible ultérieurement de segmenter les groupes selon un critère ou un autre : factions dans un parti, tendances au sein d'un gouvernement, aile droite ou gauche, progressiste ou conservatrice, clivages socio-économiques. Néanmoins le message qui circule dans une telle configuration doit respecter cette espèce de fiction d'unité.

(b) Plusieurs émetteurs ————— un destinataire.

Ce cas représente toute situation où plusieurs instances ont accès à la communication. La remarque faite en (a) sur l'unité critique des protagonistes s'applique ici naturellement au destinataire. Les partis politiques en quête de l'électorat flottant peuvent illustrer cette situation, de même que les « dénominations » religieuses dans leur effort d'apostolat. Comme l'a bien montré P.L. Berger, cette situation est caractérisée par la *concurrency* entre émetteurs. Selon cet auteur, « la situation pluraliste est, après tout, *une situation de marché* »²⁸.

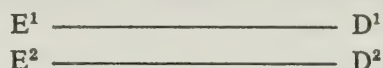
(c) Un émetteur ————— plusieurs destinataires.

Cette situation se présente dans les cas de *monopole* d'émission dont jouit une institution. Tout législateur se trouve dans cette situation puisque la constitution lui confère un monopole dans l'émission des lois que tous doivent appliquer. Si l'on prend précisément la loi comme paradigme du message issu d'un monopole, on peut remarquer la concision de sa formulation, qui se réduit à l'essentiel, et qui ne s'embarrasse pas d'un discours de légitimation. Le monopole étant, par définition, à l'abri de la concurrence, son message peut se dépouiller de toute apologétique. Il se fait alors précepte, dogme, injonction. Seul joue un « effet de position » qui rend inutile toute stratégie persuasive.

(d) Plusieurs émetteurs ————— plusieurs destinataires.

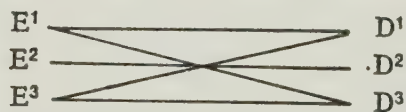
Deux variantes peuvent être imaginées :

(d) 1 La variante des clientèles cloisonnées :



Chaque émetteur possède une clientèle de destinataires traditionnellement attachés à des types de messages connus d'avance. Le pluralisme que représente cette situation n'est que peu concurrentiel et tend à un conservatisme prononcé, chaque émetteur devant reproduire les messages qu'attend de lui sa clientèle particulière.

(d) 2 La variante des interactions : pluralisme achevé.



Cette structure marque la rupture des relations traditionnelles de clientèle. Elle déclenche les mécanismes de concurrence entre émetteurs. Les conséquences d'une telle situation sont difficilement prévisibles. Les messages qui circulent dans une société pluraliste achevée peuvent s'organiser selon deux axes opposés : celui d'une différenciation croissante ou celui du nivellement de la pluralité des messages autour d'un discours dominant, symbole du consensus social.

Bourdieu a montré par exemple comment, dans le domaine artistique, la multiplication et la différenciation des « instances

de consécration intellectuelle et artistique » ont développé une « logique spécifique, celle de la concurrence pour la légitimité culturelle »²⁹. Cette concurrence peut mener à une originalité exacerbée, chaque créateur voulant marquer son autonomie et affirmer son unicité par rapport à ses concurrents. Cependant Bourdieu remarque que toute création reste subordonnée à une *demande sociale*, celle du public, des critiques, des diverses instances de légitimation³⁰, c'est-à-dire, dans notre terminologie, subordonnée d'une manière ou d'une autre aux destinataires.

Les analyses de P.L. Berger des conséquences du fait pluraliste sur les phénomènes religieux aboutissent à des conclusions proches de celles de Bourdieu. Berger constate aux Etats-Unis un double mouvement de « standardisation » et de « différenciation marginale », engendrés tous deux par le « contrôle du consommateur sur les contenus religieux » : le premier mouvement tend à éliminer du discours religieux certains thèmes devenus inacceptables à la conscience moderne (les apparitions par exemple), tandis que le second revalorise dans une certaine mesure — celle-là même qu'impose la demande des consommateurs — les identités confessionnelles³¹.

Les situations complexes, analysées dans les termes du schéma de la communication, permettent de combler la grande lacune de la théorie marxiste de l'idéologie, qui ne sut appréhender les situations de communication comme spécifiques. L'apport d'un Bourdieu, par exemple, est de montrer que tout message ne peut trouver son explication qu'inséré dans une structure sociale particulière, définie par la position de chaque protagoniste et le système de leurs relations mutuelles, c'est-à-dire définie comme *champ* spécifique. Celui-ci n'annule pas les structures macro-sociales, mais les réfracte, les transpose et les réorganise au niveau d'une structure *sui generis*.

Les messages qui circulent dans une société, et parmi eux singulièrement les messages politiques, peuvent donc trouver une explication, au moins partielle, dans la description de la position de celui qui l'émet, de celle du destinataire, et de la relation entre ces deux protagonistes. Les langues naturelles elles-mêmes incorporent les règles qui reflètent ces jeux de positionnement : tutoiement ou vouvoiement selon les degrés d'intimité, selon — en anglais — que l'on s'adresse à Dieu ou aux hommes ; contrôle de son élocution et de son vocabulaire selon la distance hiérarchique avec l'interlocuteur. Comme le souligne Dan Sperber, « dans ce qu'on appelle le « code » de politesse, ce qui est communiqué et la situation de communication sont intimement liés »³². Le problème est le même pour la communication politique où sont directement associés « les conditions de l'échange et la nature des messages échangés »³³.

§ 6. Le modèle d'interlocution

Un postulat conditionne toute théorie de la communication :

l'intention de communiquer suppose l'efficacité de la communication. En d'autres termes, lorsque quelqu'un formule un message, il espère que celui-ci sera compris par ses destinataires.

Au niveau technologique l'efficacité de la communication suppose le bon fonctionnement du canal. Dans notre problématique cet aspect est totalement marginal et nous le laissons de côté. Au niveau purement linguistique, une communication sera efficace — le message de l'émetteur sera intégralement compris par le destinataire — dans la mesure où les deux protagonistes terminaux partagent le même *code*, c'est-à-dire lorsqu'ils donnent aux mêmes mots la même signification.

En admettant que les problèmes de code linguistique (traduction, équivocité, accentuation, etc.) soient résolus, en admettant donc que ce que dit l'émetteur soit parfaitement compris, il subsiste un important problème d'ordre psychologique ou socio-politique : le destinataire peut ne pas être d'accord, désapprouver, trouver le message inacceptable par rapport à ses attentes et à ses convictions.

Le postulat de l'efficacité de la communication doit donc se doubler d'une hypothèse portant sur l'*efficacité sociale* de la communication. Il ne s'agit, dans ce cas, que d'une hypothèse raisonnable, mais qui souffrirait de nombreuses exceptions³⁴. On ne peut prouver que toute communication vise d'abord et uniquement à obtenir l'accord du destinataire. Cependant l'hypothèse de l'efficacité sociale de la communication étant la plus raisonnable, on peut tenter d'en explorer les conditions et les règles.

Précisons tout d'abord que ce que nous entendons par efficacité sociale de la communication rejoint ce que Austin entend par le « bonheur » d'un énoncé : qu'il déploie certains effets sur les récepteurs, qu'il agisse sur la situation de communication. Globalement parlant, cette efficacité se traduit, selon le type de relations existant entre les protagonistes, par l'accord, l'approbation, la reconnaissance de validité ou de légitimité, l'obéissance, etc.

L'efficacité sociale du message peut s'obtenir de deux manières différentes qu'il faut bien distinguer :

(a) L'émetteur jouit auprès de ses destinataires d'une position privilégiée. La position sociale ou institutionnelle de l'émetteur lui permet d'escompter un « effet de position » de ses énoncés, à savoir l'efficacité de son message en dehors de toute considération de contenu, pourvu que certaines conditions d'énonciation soient respectées. Nous sommes-là en une situation de monopole reconnu et les énoncés ont, selon l'expression d'Austin, une valeur illocutoire. Parmi les mille exemples possibles, citons la définition des dogmes par le magistère de l'Eglise, la législation étatique, etc.

(b) En revanche, il n'y a pas d'effet de position privilégiée dans une situation pluraliste. L'Eglise peut bien proclamer des dogmes, nul n'est plus obligé d'y croire. Le message émis dans

une telle situation n'a donc pas de garantie *a priori* d'efficacité. C'est alors le contenu même du message qui doit assurer l'efficacité. Toujours dans la terminologie d'Austin, on passe de la valeur illocutoire à la valeur perlocutoire des énoncés.

Le problème que nous posons dès lors est de savoir s'il existe des règles d'adéquation, d'harmonisation du message en fonction de son efficacité sociale. Au niveau purement linguistique, on sait par exemple que le message devient plus compréhensible grâce à la fonction métalinguistique chargée d'explicitier le code utilisé. Il s'agit au fond de savoir s'il existe, au niveau de l'acceptabilité sociale d'un message, un principe analogue au *code* linguistique.

Si donc, dans une situation pluraliste, les effets de position sont d'un maigre secours pour assurer l'efficacité sociale de la communication, il subsiste cependant un autre recours, exploré notamment par Berger : l'harmonisation du message avec les demandes des destinataires, avec cette « demande sociale » mentionnée également par Bourdieu. Parlant de la rhétorique comme message persuasif, Umberto Eco a bien montré à quel point celui-ci se portait à la rencontre des destinataires :

« Pour convaincre l'auditeur, l'orateur devait réussir à lui démontrer que sa conclusion dérivait de certaines prémisses qu'il n'avait pas à mettre en discussion, à travers un type d'arguments dont l'évidence ne pouvait pas être mise en doute. Les prémisses et les arguments se présentaient ainsi comme des manières de penser, du bien-fondé desquelles l'auditeur était déjà convaincu. La rhétorique se chargeait d'inventorier ces manières de penser, ces opinions communes et acquises et ces arguments déjà assimilés par le corps social et qui répondaient à des *systèmes d'attente préconstitués* »³⁵.

L'harmonisation du message avec les demandes du destinataire se traduit par l'incorporation dans le message émis du discours qu'a tenu ou que pourrait tenir le destinataire. C'est donc une relation particulière de l'émetteur et du destinataire qui influence directement le message et sa codification³⁶.

La sociologie littéraire ou culturelle a pris récemment conscience de l'importance de ce phénomène. Ainsi Jacques Dubois note « la complicité de l'auteur avec son lecteur »³⁷. P. Bourdieu estime qu'on n'a « jamais complètement dégagé tout ce qui est impliqué dans le fait que l'auteur écrit pour un public »³⁸. M. de Certeau note, dans une perspective de théologie pastorale : « La relation à un public, j'oserais dire à une clientèle, est pour nous, prêtres, également fondamentale, et sujette à une analyse de marché, comme tout ce qu'on met sous le beau nom de *commerce* : l'économie et les lois des échanges »³⁹. Signalons enfin que les analyses menées par Robert Misrahi sur l'anti-sémitisme de Marx mettent en évidence la relation que le jeune Marx voulait instaurer avec son public des *Annales franco-allemandes*⁴⁰.

Le modèle auquel nous aboutissons ainsi est doublement complexe. D'une part il a brisé la linéarité du schéma élémentaire

en incorporant un nombre relativement élevé de protagonistes ; d'autre part il doit tenir compte de façon essentielle de cette permutation des rôles déjà caractéristique de la situation dialogale. Si, en effet, l'émetteur façonne son message à la mesure de son destinataire, ce dernier doit bien, à un moment ou à un autre, d'une manière ou d'une autre, avoir émis un message « indicatif », « normatif », mesure de tous les messages qui lui sont adressés avec une prétention d'efficacité. Althusser déjà, dans son analyse des principes épistémologiques de l'idéologie, montrait l'harmonisation des problèmes posés avec des réponses déjà produites, imposées par des instances extérieures ⁴¹.

Cette relation très particulière entre émetteur et destinataire, qui implique un renversement préalable des rôles où celui qui va formuler un message a d'abord été à l'écoute de l'autre, nous l'appelons *interlocution*. Elle implique un choix, dont le degré de conscience importe relativement peu, du destinataire avec qui elle doit s'instituer. Dans une situation pluraliste où se trouvent des protagonistes, destinataires potentiels, socialement hétérogènes, l'efficacité de la communication impose des choix nets. A cet égard l'apostrophe finale du *Manifeste communiste* — Prolétaires de tous les pays, unissez-vous ! — illustre avec toute la clarté désirable la décision d'interlocution de Marx et Engels, ainsi que leur rupture militante avec l'idéologie bourgeoise.

Le terme même d'interlocution, ainsi que l'idée que nous voudrions le voir exprimer, nous rapproche, après un long détour, de la situation de dialogue. L'interlocution peut en effet se comprendre comme l'instauration d'une communication privilégiée entre deux protagonistes qui échangent des messages leur convenant mutuellement, bienséants, vraisemblables, et donc efficaces. La grande différence cependant avec le dialogue réside dans le fait que le message ne reproduit pas textuellement les apports des deux parties ; il est plutôt le fruit, le résultat du choix d'un partenaire, d'une écoute préalable, d'un travail dont les sinuosités échappent la plupart du temps à l'analyse. L'interlocution est un dialogue social où l'une des voix parle haut, et livre son message, et l'autre ne s'exprime qu'au creux de l'oreille, exerçant une « domination spirituelle », comme dit Marx, discrète et feutrée.

Le modèle d'interlocution nous semble être confirmé par les travaux du sociologue américain Aaron V. Cicourel. Comme les autres chercheurs du courant d'ethno-méthodologie, Cicourel est primordialement intéressé par le fonctionnement du discours quotidien, notamment sous une de ses formes les plus banales, la conversation. Il a mis en évidence des mécanismes de déroulement normal d'une conversation, ce qu'il appelle les *procédures interprétatives* et dont il nous faut mentionner les deux plus importantes pour notre propos.

La première procédure, la plus importante pour nous, est celle de la *réciprocité des perspectives* dont les principes sont donnés dans la citation suivante :

« (a) the member's idealization of the interchangeability of

standpoints whereby the speaker and hearer both take for granted that each (A assumes it of B and B assumes it of A, and vice versa) would probably have the same experiences of the immediate scene if they were to change places, and

« (b) that until further notice (the emergence of counter-evidence) the speaker and hearer both assume that each can disregard, for the purpose at hand, any differences originating in their personal ways of assigning meaning to, and deciding the relevance of, everyday life activities, such that each can interpret the environment of objects they are both attending in an essentially identical manner for the practical action in question. A corollary of this property is that members assume, and assume others assume it of them, that their descriptive accounts of utterances will be intelligible and recognizable features of a world known in common and taken for granted. The speaker assumes the hearer will expect him to emit utterances that are recognizable and intelligible, and the speaker also assumes that his descriptive accounts are acceptable products and will be so received by the hearer » ⁴².

Ce principe interprétatif traduit, au niveau de la conversation, l'harmonisation des points de vue de l'émetteur et du destinataire qui caractérise la relation d'interlocution. La réciprocité des perspectives présuppose l'interchangeabilité des messages c'est-à-dire que le point de vue supposé (assumed) du destinataire devienne le point de vue actualisé de l'émetteur et vice versa. Ce principe pourrait bien être, au plan de l'acceptabilité sociale du message, l'analogue du code commun qui en assure l'efficacité purement linguistique.

La seconde procédure interprétative est appelée par Cicourel « *les formes normales* ». Au cas où la réciprocité des perspectives aurait mal fonctionné, que des doutes ou des ambiguïtés subsisteraient, cette procédure normalise les informations, les ramène de l'incertain au certain, de l'inconnu au connu en recourant à des éléments discursifs évidents pour les parties, à « *what everyone knows* » ⁴³.

Le modèle d'interlocution et le principe de réciprocité qui lui est lié peuvent aussi s'éclairer par un rappel de la théorie de Maurice Halbwachs sur la mémoire collective. Pour le sociologue français, toute pensée d'un groupe social est composée d'éléments anciens stockés dans la mémoire du groupe. Or, pour Halbwachs, tous ces éléments ne peuvent accéder à la conscience du groupe. Leur apparition ne suit pas un ordre aléatoire, mais est réglée par leur compatibilité « par rapport aux représentations dominantes de ce groupe » ⁴⁴. Commentant cette théorie, Roger Bastide est encore plus explicite :

« Toutes les images (...) que peuvent fournir aux individus les traditions des groupes (...) ne sont pas réactivées, mais seulement celles qui sont en accord avec le présent — plus exactement avec la praxis des individus engagés dans le présent. Le présent (...) joue le rôle d'écluse ou de filtre, il ne laisse passer que ce

qui, de ces traditions anciennes, peut s'adapter aux circonstances nouvelles » ⁴⁵.

Le principe de réciprocité s'éclaire donc de ce qu'on peut appeler un *principe d'opportunité*, qui en est la dimension temporelle. Le message est ancré dans une situation socio-historique qui l'informe et le structure : situation sociale, dans la mesure où c'est une relation entre les protagonistes de la communication qui est explicative ; historique dans ses déterminations particulières, imprégnant le discours du « coloris du temps », pour reprendre l'expression, déjà citée, du P. Utz.

Section 2 : LE MESSAGE POLITIQUE DE L'EGLISE

La valeur performative du discours permet d'interpréter la doctrine politique et sociale de l'Eglise dans la perspective d'une pragmatique de la communication, à savoir comme un discours qui accomplit un acte et déploie des effets sur la situation ¹.

De manière très générale, disons que l'une des actions fondamentales du discours de l'Eglise est d'organiser le réseau de la communication entre les protagonistes. L'Eglise n'adresse pas son message à n'importe qui, ne se fait pas récepteur du message de n'importe qui. De ce choix découlent le contenu informatif et le code du message ².

Le modèle d'interlocution décrit le processus d'harmonisation du message de l'émetteur par rapport au message indicatif du destinataire. Mais cette harmonisation est elle-même indicative pour le destinataire, qui reconnaît l'arbre à ses fruits : un message acceptable lui a été adressé. Le message qui résulte du processus d'interlocution est donc intrinsèquement performatif. Le choix même, la formulation de l'information atteste l'intention de l'émetteur de peser sur la situation, de sceller des alliances, de tisser des solidarités. Symétriquement, un déni d'interlocution, c'est-à-dire le refus par un protagoniste d'organiser une communication efficace avec un autre, marque des ruptures de solidarité.

A travers le discours, ses appels, ses constats, ses normes, circule tout un ensemble d'indices des liens tissés entre acteurs sociaux, complices ou adversaires. Prenons garde de ne voir en eux qu'une « représentation verbale » d'une situation qui serait « extra-verbale ». Comme nous l'avons déjà relevé, le discours est un acte capable d'entraîner une certaine modification des rapports entre interlocuteurs. Il peut créer ou abolir les distances sociales, comme l'invitation à se tutoyer dans les rapports interpersonnels, organiser des coalitions, trancher des conflits.

Le discours politique de l'Eglise entre dans cette sociologique, voire dans cette logique diplomatique. Citons, pour clore ce préambule, cette note adressée en janvier 1940 à son gouvernement par le chargé d'affaires allemand au Vatican, et qui relate une de ses entrevues avec Pie XII :

« Je fis remarquer que les messages du pape étaient inter-

prêtés par les puissances démocratiques ennemies, comme étant dirigés contre les Etats totalitaires, sans que cela fut démenti, et qu'ils étaient exploités contre nous à des fins de propagande. Le pape répondit que ses messages étaient sans aucun doute interprétés inversement par les Allemands ; sur quoi j'attirais son attention sur l'attitude plus objective de notre presse. Le pape expliqua alors que ses messages n'avaient évidemment qu'un caractère général et que, de plus, il s'efforçait tout particulièrement de les rédiger de telle sorte qu'ils ne puissent être interprétés par l'Allemagne comme étant dirigés contre elle... »⁸.

Cette citation n'est pas trop explicite pour être exemplaire ; elle est au contraire représentative des conditions de production du message doctrinal, conditions éminemment politiques à la fois par la qualité de l'émetteur pontifical — chef spirituel et chef d'Etat — l'objet même du message, la position et la qualité des destinataires et, finalement, les rapports de force sur lesquels le discours de l'Eglise veut peser de son poids imposant.

§ 1. *L'Eglise comme émetteur-privilegié*

Les citations sont innombrables où l'Eglise se réfère à son propre rôle d'émetteur, de producteur de messages. Toute la théologie des fonctions de magistère et de gouvernement, qui fonde le droit divin de l'Eglise à la parole et son obligation sociale d'intervention, affleure continuellement dans le discours où l'Eglise s'auto-définit.

Plusieurs caractéristiques du discours de l'Eglise sur elle-même peuvent être dégagées et permettent de définir la position subjective de l'Eglise au sein de la situation de communication.

La principale caractéristique est le privilège allégué d'émettre des messages *vrais*. Le caractère divin de l'Eglise, fondée par le Christ, assistée par le Saint-Esprit, lui confère une position absolument singulière dans l'ensemble possible des émetteurs : elle est infaillible.

« Mais, pour la foi et les règles des mœurs, Dieu a fait participer l'Eglise à son divin magistère et lui a accordé le divin privilège de ne point connaître l'erreur. C'est pourquoi elle est la grande, la sûre maîtresse des hommes et porte en elle un inviolable droit à la liberté d'enseigner »⁴.

Ce thème très ancien de l'infailibilité, étendu par le premier Concile du Vatican jusqu'à la personne du pape, consacre une position de monopole ultime de messages vrais, au moins dans le domaine de la foi et des mœurs, ce qui est très extensif. Il est continuellement repris dans le discours de l'Eglise, que ce soit sous la sobre formulation d'un Paul VI déclarant l'Eglise « experte en humanité »⁵ ou sous la forme triomphaliste que lui donna Pie XII :

« Le Pape a les promesses divines ; même dans sa faiblesse

humaine, il est invincible et inébranlable ; héraut de la vérité et de la justice, principe de l'unité de l'Eglise, sa voix dénonce les erreurs, les idolâtries, les superstitions, condamne les iniquités, fait aimer la charité et la vertu »⁶.

Une deuxième caractéristique du discours de l'Eglise sur elle-même est celle d'être émetteur d'un message *efficace*. La vérité diffusée par le magistère n'est pas seulement féconde au plan purement spirituel ou spéculatif mais également à celui de la pratique politique et sociale. Considérant la gravité de la question sociale et l'inanité des solutions proposées, Léon XIII déclare audacieusement :

« C'est avec assurance que Nous abordons ce sujet et dans la plénitude de Notre droit, car la question qui s'agite est d'une nature telle, qu'à moins de faire appel à la religion et à l'Eglise, il est impossible de lui trouver jamais une solution efficace »⁷.

Le discours de l'Eglise revêt une telle efficacité que le même pontife proclame sa « confiance que la vérité dissipera, par son seul éclat, toute cause d'erreur et de doute, si bien que chacun pourra facilement voir ces règles suprêmes de conduite qu'il doit suivre et observer »⁸.

Le thème de l'efficacité du message, de ses performances, s'exprime souvent dans le discours au travers des métaphores de la lumière et de la médecine. Comme le disent deux commentateurs de la doctrine de l'Eglise, celle-ci « ne cessera jamais de se présenter dans ce rôle privilégié en pathologie sociale »⁹. Sans se lasser, Léon XIII plaide, selon ses propres termes, « la nécessité sociale de la religion »¹⁰.

§ 2. Les émetteurs-concurrents

L'allégation par l'Eglise d'une situation de monopole ultime des messages infailliblement vrais correspond à une conviction théologique inébranlable, à une représentation idéale loin cependant d'être universellement reconnue. L'Eglise perçoit que la réalité sociale est peuplée d'une multitude d'hommes hostiles à ce qu'elle représente et transmet et que son message de vérité, de paix et de prospérité s'oppose à d'autres messages proférés par les adversaires irréductibles de la religion et de la société.

L'Eglise désigne, souvent très explicitement, ceux que l'on peut appeler, dans notre méta-langage, des émetteurs-concurrents, organisés pour diffuser des doctrines destructrices de tout l'ordre moral, social et politique. *Quod Apostolici* vise particulièrement

« la secte de ces hommes qui s'appellent diversement et de noms presque barbares, socialistes, communistes et nihilistes »¹¹.

Humanum Genus est dirigé contre les francs-maçons. *Libertas* attaque les libéraux ; *Rerum Novarum* et plus tard *Quadragesimo Anno* de Pie XI se veulent des réfutations des thèses économiques socialistes et libérales. *Mit Brennender Sorge* et

Divini Redemptoris se dresseront l'une contre l'idéologie nazie, l'autre contre le communisme.

Chez Léon XIII, qui reprend à ce point de vue la représentation conservatrice de son prédécesseur Pie IX, les émetteurs-concurrents sont tous les auteurs et propagateurs des doctrines politiques et sociales modernes, les « novateurs », comme le disait volontiers le discours politique de l'Eglise, héritiers par ailleurs de la Réforme protestante.

Les émetteurs-concurrents présentent un double danger, extrêmement grave, contre lequel toute l'énergie possible doit être mobilisée. Le premier danger est que les messages pervers des concurrents séduisent les âmes des fidèles catholiques. En d'autres termes, le danger est que ces messages concurrents soient efficaces auprès des récepteurs constituant la « clientèle » traditionnelle de l'Eglise (au sens que nous avons donné à ce mot dans la section 1 de ce chapitre).

« On ne saurait croire, avertit Léon XIII, quelle multitude d'hommes se trouve, pour ces causes, exposée à la perdition éternelle »¹².

Le deuxième danger des émetteurs-concurrents est leur capacité d'influencer le pouvoir politique, susceptible alors de prendre des mesures défavorables à l'Eglise. Remarquons qu'au moment où Léon XIII accède au pontificat (1878), ce danger n'est nullement chimérique : rupture des relations entre la papauté et le jeune Etat italien, politique du Kulturkampf dans l'Allemagne de Bismarck, consolidation de la république à tendance laïcisante en France après les élections de 1876 et 1877.

Alors que le discours pontifical est représenté comme lumière des nations et unique remède, celui des concurrents est tout naturellement qualifié par des termes dénotant la plus grave morbidité. Ce sont les adversaires de l'Eglise « qui, selon que l'atteste la parole divine, souillent toute chair, méprisent toute domination et blasphèment toute majesté »¹³ ; ils diffusent la peste, la contagion et le délire¹⁴.

§ 3. La constellation des destinataires

Si l'Eglise léontine éprouve le pluralisme des émetteurs comme une dure épreuve, elle est consciente également que la pluralité des destinataires de son message est source de difficultés. Ce texte de Léon XIII en témoigne :

« Mais l'exercice de ce gouvernement (il s'agit de celui de l'Eglise) est difficile et s'accompagne de heurts fréquents. Car l'Eglise régit des nations disséminées dans toutes les parties du monde, différentes de race et de mœurs, qui, vivant chacune sous l'empire des lois de son pays, doivent obéissance au pouvoir civil en même temps qu'au pouvoir religieux »¹⁵.

Ce texte est à vrai dire l'un des rares exposant si clairement le problème de la pluralité des destinataires. Pour avoir une vue exacte de cet aspect de la situation de communication, il est

nécessaire de distinguer à l'intérieur de ce concept général. Nous allons proposer trois catégories de destinataires des messages de l'Eglise :

- a) les destinataires *nominaux* ;
- b) les destinataires *naturels* ;
- c) les destinataires *latéraux*.

a) *Les destinataires nominaux*

Cette première catégorie contient les personnes que le discours désigne explicitement comme destinataires dans les adresses liminales¹⁶. En règle générale, Léon XIII adressé nominalement ses encycliques aux hauts dignitaires de la hiérarchie catholique selon une formule déjà ancienne et qui varie peu :

« A tous nos vénérables Frères, les patriarches, primats, archevêques, évêques du monde catholique en grâce et communion avec le Siège apostolique. »

Si l'on se laissait abuser par l'étroitesse du nombre de personnes nominalement désignées dans la formule mentionnée, il faudrait conclure que les encycliques ne sont que des documents confidentiels circulant à l'intérieur d'un groupe assez restreint et surtout très homogène. En fait les encycliques, bien qu'elles aient effectivement une information à communiquer à la hiérarchie en tant que telle, concernent et visent un public beaucoup plus large. A cet égard la formulation des adresses liminales aura tendance à s'harmoniser avec la réalité de la destination du message et incluront d'autres catégories de destinataires. Léon XIII inaugura lui-même cette nouvelle pratique en adressant nominalement son encyclique *Au milieu des sollicitudes* aux « archevêques, évêques et à tous les catholiques de France »¹⁷.

b) *Les destinataires naturels*

Les destinataires naturels comprennent, dans notre terminologie, l'ensemble des personnes sur qui l'Eglise a juridiction, en vertu de sa théologie et du droit canon. Ce sont, de manière extensive, tous les baptisés et, de manière plus restrictive, l'ensemble du clergé et des fidèles catholiques. Sociologiquement, ces destinataires sont les membres du groupe-église, ceux qui en acceptent les « statuts » internes.

Les grands textes pontificaux s'adressent tous aux destinataires naturels, même s'ils ne sont pas mentionnés dans les adresses liminales. On peut aisément l'inférer du fait que ces textes contiennent des mises en garde, des normes, des souhaits ayant trait au comportement des fidèles.

La première encyclique qui ait inclu les destinataires naturels dans l'adresse liminale, et donc parmi les destinataires nominaux, est *Au milieu des sollicitudes*. Cette habitude sera reprise dans les documents à caractère social de Pie XI et de Jean XXIII qui s'adresseront aux fidèles catholiques du monde entier.

Certains textes interpellent en cours de développement des secteurs particuliers des destinataires naturels : *Notre charge*

apostolique de Pie X se tourne vers les chefs et les membres du Sillon ; *Divini Redemptoris* contient un appel aux ouvriers catholiques, tandis que *Mit Brennender Sorge* s'adresse successivement à la jeunesse catholique allemande, aux prêtres et religieuses, puis à l'ensemble des fidèles laïcs d'Allemagne.

Depuis Jean XXIII et *Pacem in Terris*, l'adresse liminale de certaines encycliques mentionne comme destinataires nominaux, outre les membres de la hiérarchie et les fidèles catholiques, « tous les hommes de bonne volonté », formule que l'on retrouve dans *Populorum Progressio* et *Humanae Vitae*. La constitution pastorale de Vatican II sur l'Eglise dans le monde de ce temps, *Gaudium et Spes*, explicite parfaitement quels sont ses destinataires :

« C'est pourquoi, après s'être efforcé de pénétrer plus avant dans le mystère de l'Eglise, le deuxième Concile du Vatican n'hésite pas à s'adresser maintenant, non plus aux seuls fils de l'Eglise et à tous ceux qui se réclament du Christ, mais à tous les hommes. A tous il veut exposer comment il envisage la présence et l'action de l'Eglise dans le monde d'aujourd'hui »¹⁸.

Ces variations dans les adresses liminales ont-elles une signification ou ne sont-elles que des formules rituelles dont on essaye parfois de renouveler le genre ? Pour répondre à cette question, il convient de rappeler une donnée de la théologie catholique des fonctions de la hiérarchie. La fonction juridictionnelle ou gouvernementale donne à la hiérarchie un pouvoir de décision qui ne s'adresse qu'aux seuls baptisés, particulièrement les catholiques. Les tribunaux romains sont par exemple incompétents pour annuler un mariage entre musulmans. La fonction magistérielle au contraire, en vertu de laquelle l'Eglise proclame au monde la Parole de Dieu, s'adresse universellement à tous les êtres humains baptisés ou non.

Ce rappel permet de comprendre que « les hommes de bonne volonté », mentionnés dans certains documents récents, sont les destinataires naturels de « l'Eglise enseignante ». L'innovation de la formule de Jean XXIII réside plus dans l'explicitation de ces destinataires que dans la théorie qui l'explique.

Avec une certaine prudence, on peut dire que les documents ne s'adressant qu'aux fidèles catholiques, à l'exclusion des autres hommes, représentent une orientation que l'Eglise veut plutôt gouvernementale, juridictionnelle, voire même disciplinaire. En revanche les textes destinés à l'ensemble de l'humanité recouvrent un souci plus magistériel, plus doctrinal.

Cette interprétation ne permet cependant pas de tirer des conclusions pour la plupart des documents de Léon XIII qui, à l'exception de *Au milieu des sollicitudes*, ne sont adressés qu'à la hiérarchie.

Le choix des destinataires, tel qu'il apparaît dans les adresses liminales ou dans les développements des textes, est un premier indice des liens d'interlocution qui déterminent la structure du contenu du message. Paul Ladrière cite un exposé fait par

Mgr Garrone au Concile et qui concerne le texte de *Gaudium et Spes* sur l'athéisme :

« On a souhaité une exposition développée sur l'athéisme. Le Secrétariat pour les relations avec les non-croyants a assumé le rôle principal dans la rédaction de cet exposé. Le texte, dans sa forme actuelle, tend à ceci : s'il est lu par un athée, que celui-ci ne trouve rien qui ne soit vrai ; qu'il y perçoive aussi le cri de l'Eglise qui souffre cruellement de l'oppression de ses fils et de la mutilation de l'homme sans Dieu ; mais que cet athée se sache néanmoins et se sente aimé par l'Eglise, d'un amour vrai et invincible »¹⁹.

Ce commentaire de Mgr Garrone indique bien la stratégie sous-jacente à l'élaboration d'un message doctrinal, le souci pragmatique des effets de la communication sur les catégories visées de destinataires.

c) *Les destinataires latéraux*

Les destinataires latéraux ne figurent pas dans les adresses liminales, ne font pas forcément partie du groupe-église ; ils peuvent être non-catholiques ou non-chrétiens. Ce qui les distingue des « hommes de bonne volonté » — eux aussi situés hors de l'Eglise — c'est à la fois la précision de leur désignation et la précision des normes qui leur sont adressées. Les « hommes de bonne volonté » — terme repris du cantique biblique des anges aux bergers — désignent l'ensemble de l'humanité en tant que destinataire de la Parole divine. Les destinataires latéraux sont des acteurs sociaux précis et désignés : les princes, les gouvernés, les patrons, les ouvriers. Le discours de l'Eglise peut s'adresser à eux en cours de développement, leur donner des conseils, leur exprimer des souhaits, les menacer ou même les faire sujets de droits et de devoirs. Ils sont destinataires latéraux parce que le discours traite d'un objet de telle manière que certaines personnes ou certains groupes sociaux ne puissent rester indifférents, puisque l'objet du discours concerne leurs activités et leurs préoccupations.

Les rapports d'interlocution peuvent se nouer avec certains destinataires latéraux désignés dans les textes. Il se peut aussi que le destinataire latéral ne soit pas explicitement mentionné par le discours, mais que sa présence discrète soit inférée par l'analyse du contenu des messages.

Certaines catégories de destinataires latéraux jouent un rôle primordial dans la détermination du contenu doctrinal en matière politique et sociale : ils sont les *groupes de référence* dont parle la sociologie américaine, le repère par rapport auquel l'Eglise adapte ses propositions normatives. J. Matthes a bien vu le problème lorsqu'il déclare que dans la doctrine sociale de l'Eglise la définition des problèmes et leurs solutions proviennent « de ceux qui, dans une société donnée, disposent du pouvoir de définir les problèmes sociaux et leurs solutions »²⁰. Et, un peu plus loin, le même auteur clôt en quelque sorte la boucle de l'interlocution :

« Car le véritable destinataire de la Doctrine sociale n'est pas l'individu agissant dans des situations sociales élémentaires, qui vit surtout de la plausibilité que peuvent avoir ses tentatives limitées en vue de résoudre les problèmes qu'il rencontre ; en réalité, le véritable destinataire de la Doctrine sociale est celui qui, grâce à sa position sociale, fait pour ainsi dire commerce de la définition des problèmes sociaux et de leurs solutions »²¹.

§ 4. *Un protagoniste central : le pouvoir civil*

Malgré l'allégation de la position privilégiée de l'Eglise, qui n'a de sens qu'au niveau idéal, le discours de l'Eglise offre une représentation de la situation où le rôle central est joué par le pouvoir civil, les gouvernements des différents Etats.

Le pouvoir civil est en effet au cœur d'un réseau complexe de communication, à la fois destinataire des messages émis par l'Eglise et par les autres groupes sociaux, et source de messages normatifs. Ces derniers peuvent en outre se révéler favorables à l'Eglise ou au contraire défavorables.

L'effort du discours de l'Eglise est de montrer que l'existence même des émetteurs-concurrents, adversaires de la sainte religion catholique, constitue un danger pour les gouvernants :

« La guerre redoutable, depuis longtemps entreprise contre la divine autorité de l'Eglise, a eu l'issue qu'elle devait avoir : elle a mis en péril la société en général, et tout spécialement le pouvoir civil, qui est le principal soutien du bien public »²².

Pour l'Eglise, les messages émis par les émetteurs-concurrents ne sont rien d'autre qu'un bruit (au sens que ce terme possède en théorie des communications) dans le système politique, un principe de désordre social, de sédition et d'immoralité. Léon XIII exploite habilement les événements politiques puisque *Diuturnum* fait allusion « au meurtre affreux d'un puissant Empereur »²³. *Quod Apostolici* avait déjà déploré que « d'innombrables traîtres, impatients de tout frein et animés d'une audace impie, ont tourné plusieurs fois, en peu de temps, leurs armes contre les chefs des gouvernements eux-mêmes »²⁴.

A partir de cette situation pluraliste, où vérité et mensonge se disputent l'ordre social et l'avenir politique des sociétés, à partir donc de la représentation d'une conjoncture éminemment critique, le discours de l'Eglise développe un double modèle du comportement de l'Etat.

La première variante est réaliste et correspond aux données historiques auxquelles l'Eglise est confrontée. Ce modèle considère un comportement des pouvoirs civils hostile à l'Eglise et docile aux émetteurs-concurrents.

« Mais, ce qu'il faut déplorer, c'est que ceux à qui est confié le soin du bien commun, se laissant circonvenir par les fraudes des hommes impies et effrayer par leurs menaces, ont toujours manifesté à l'Eglise des dispositions suspectes ou mêmes hostiles »²⁵.

Ailleurs, Léon XIII mentionne le cas de ces empereurs romains qui voulaient contraindre les chrétiens d'abjurer leur foi ou de trahir quelque autre devoir ²⁶.

La logique de cette variante du modèle est de type catastrophiste. Les maux s'accumuleront sur les nations gouvernées par des princes hostiles à la religion ²⁷. Le pape laisse entrevoir en plus la sanction infligée par Dieu lui-même aux souverains impies :

« Les puissants seront puissamment punis », avertit Léon XIII en citant une sentence du livre de la Sagesse ²⁸.

Dans la variante réaliste, les gouvernants sont les destinataires latéraux du message. Ils ne sont certes pas les interlocuteurs de l'Eglise. La situation est toute différente dans la variante idéale du comportement de l'Etat. Le discours de l'Eglise y exprime une nostalgie des temps heureux où le trône et l'autel collaboraient harmonieusement. *Immortale Dei* résume parfaitement cette perspective :

« Il fut un temps où la philosophie de l'Evangile gouvernait les Etats. A cette époque, l'influence de la sagesse chrétienne et sa divine vertu pénétraient les lois, les institutions, les mœurs des peuples, tous les rangs et tous les rapports de la société civile. Alors la religion instituée par Jésus-Christ, solidement établie dans le degré de dignité qui lui est dû, était partout florissante, grâce à la faveur des princes et la protection légitime des magistrats. Alors le sacerdoce et l'empire étaient liés entre eux par une heureuse concorde et l'amical échange de bons offices. Organisée de la sorte, la société civile donna des fruits supérieurs à toute attente... » ²⁹.

Les destinataires latéraux du discours politique de l'Eglise sont aussi bien les gouvernés que les gouvernants, qui se voient rappelés leurs droits et devoirs mutuels.

« C'est qu'en effet, les préceptes et les exemples du Christ ont une efficacité merveilleuse pour contenir dans le devoir tout aussi bien ceux qui obéissent que ceux qui commandent, et pour produire entre eux cette harmonie, ce concert des volontés qui est conforme aux lois de la nature et qui assure le cours paisible des choses publiques » ³⁰.

Cependant, dans cette variante idéale, seuls les gouvernants sont les interlocuteurs de l'Eglise. Seul le pouvoir civil bénéficie de la réciprocité des perspectives qui lui permet de voir le discours qui lui convient exprimé dans le discours de l'Eglise. Les gouvernés sont destinataires des normes, sujets du droit, non interlocuteurs. Leur rôle est d'obéir avec déférence, non de commander et légiférer. En revanche les princes, « Nos très chers fils en Jésus-Christ » comme disait Grégoire XVI ³¹, ont en commun avec l'émetteur pontifical de détenir le pouvoir. Cette commune charge, ou ce privilège identique, permet l'instauration de la réciprocité.

L'encyclique *Immortale Dei*, sur la constitution chrétienne des Etats, donne la théorie qui fonde théologiquement cette réciprocité. L'Eglise et l'Etat sont tous deux des sociétés parfaites

qui s'enracinent dans la volonté divine et entre lesquels il ne saurait y avoir, raisonnablement, de conflits.

« Dieu a donc divisé le gouvernement du genre humain entre deux puissances : la puissance ecclésiastique et la puissance civile ; celle-là préposée aux choses divines, celle-ci aux choses humaines »⁸².

Les rapports entre les deux protagonistes, Eglise et Etat, sont donc ceux entre homologues, ceux de gens faits pour s'entendre, un peu, dit Léon XIII, comme les rapports de l'âme et du corps⁸³. Les normes politiques contenues dans le discours politique de l'Eglise ne peuvent donc différer de celles que le pouvoir civil émet ou pourrait émettre : obéissance et soumission exigées de la part des sujets gouvernés ; condamnation des révolutions. Mieux encore, l'Eglise estime pouvoir inculquer aux masses cette juste conception de l'ordre politique mieux que n'importe qui. Car l'Eglise possède le secret des vraies motivations d'obéissance. Pour qui se fait docile à l'enseignement catholique « l'obéissance est rendue facile, ferme et très noble »⁸⁴.

§ 5. De l'interlocution à l'action

Le discours léontin trace deux variantes du comportement des pouvoirs publics : une variante réaliste, correspondant au comportement hostile effectif de certains gouvernements, et une variante idéale, « mythique » comme dirait A.J. Greimas⁸⁵, qui exprime un modèle de société parfaite.

Cependant le discours ne se borne pas à la description de ces deux variantes. Il va bien au-delà d'une simple constatation d'un état de faits déplorable, d'une évocation nostalgique d'une chimérique entente entre la papauté et les gouvernements. Il va même au-delà de la proclamation magistérielle du « noyau doctrinal »⁸⁶ remontant à saint Paul et exaltant l'obéissance à l'autorité.

Le discours de l'Eglise est un appel aux gouvernants ; il leur propose une sorte de marché mutuellement profitable ; il tente de leur ouvrir les yeux sur leurs véritables intérêts qui se confondent avec ceux de la religion catholique. Le discours politique de l'Eglise n'a pas seulement posé verbalement les deux variantes du comportement de l'Etat : il œuvre pour rapprocher le plus possible, pour faire coïncider même, la réalité avec l'idéal, la pratique avec la représentation mythique. En cela, ce discours essaie de modifier les relations entre interlocuteurs ; il est performatif, et de manière souvent explicite. Il manifeste une véritable démarche diplomatique, enrobée dans un vêtement en tissu doctrinal. Il hausse au niveau solennel de la proclamation de la Parole les transactions entre chancelleries.

Quod Apostolici en apporte une première démonstration. Ecrite peu de temps après l'avènement de Léon XIII, cette encyclique reflète les difficultés de l'Eglise dans un certain nombre d'Etats. Les attentats contre Guillaume I^{er} créent une

belle occasion de proposer à Bismarck, qui s'empêtré dans le Kulturkampf, une solution honorable pour les deux parties.

Après avoir montré comment l'Eglise fut toujours un barrage contre la subversion, le pape déplore les luttes menées par les pouvoirs civils contre l'Eglise.

« Ils n'ont pas compris que les efforts des sectes auraient été vains si la doctrine de l'Eglise catholique et l'autorité des Pontifes romains étaient toujours demeurés en honneur, comme il est dû, aussi bien chez les princes que chez les peuples »³⁷.

Le document développe ensuite la doctrine catholique du pouvoir, en particulier la nécessité de la soumission des sujets. Puis il continue :

« Et lorsqu'ils auront reconnu que l'Eglise de Jésus-Christ possède pour détourner le fléau du socialisme une vertu qui ne se trouve ni dans les lois humaines, ni dans les répressions des magistrats, ni dans les armes des soldats, qu'ils rétablissent enfin cette Eglise dans la condition et la liberté qu'il lui faut pour exercer, dans l'intérêt de toute la société, sa très salutaire influence »³⁸.

Les termes du contrat sont clairs : rétablissement de la liberté de l'Eglise contre soutien du gouvernement.

L'encyclique *Diuturnum* reprend le même schéma, avec la même thématique doctrinale sur l'origine du pouvoir, la nécessité sociale de la religion, l'obligation de l'obéissance civile. La conclusion politique est à nouveau un appel aux gouvernants pour qu'ils établissent de bonnes relations avec l'Eglise.

« Nous-mêmes, Nous avons dénoncé à plusieurs reprises la gravité des périls et Nous avons indiqué les meilleurs moyens de les conjurer. Aux princes et aux autres chefs des Etats, Nous avons offert le concours de la religion ; aux peuples Nous avons adressé un pressant appel pour qu'ils se hâtent d'user des ressources précieuses que l'Eglise met à leur disposition. Ce que Nous faisons aujourd'hui n'a pas d'autre signification ; les souverains comprendront que Nous leur proposons ici de nouveau le plus ferme des soutiens. Puissent-ils se rendre à nos ardentes sollicitations, redevenir les protecteurs de la religion, et dans l'intérêt même de l'Etat, laisser à l'Eglise cette liberté dont la violation est une injustice et un malheur public »³⁹.

Peu de textes montrent aussi clairement la portée véritablement politique d'un discours qui se veut par ailleurs doctrinal et qui se situerait, selon la lecture du Père Utz, au niveau des principes éternels⁴⁰. Peu de textes aussi manifestent si bien l'entrelacement du gouvernemental dans le magistériel et témoignent si éloquemment de l'utilisation d'une autorité spirituelle incomparable à des fonctions sociales d'ordre politico-diplomatique.

Les liens privilégiés entre l'Eglise et les pouvoirs publics, si clairement repérables dans les documents léontins, semblent se perpétuer jusqu'à nos jours. François Houtart, dans son analyse des discours de Paul VI prononcés durant ses voyages, constate qu'ils « abondent d'éloges pour les gouvernants et les autres

pouvoirs sont traités avec révérence »⁴¹. Aujourd'hui comme hier, les rapports entre l'Eglise et les autorités civiles sont empreints de cette compréhension réciproque, les deux pouvoirs étant « destinés à se soutenir mutuellement »⁴². Nous verrons cependant que d'autres interlocuteurs, d'autres groupes de référence ont partiellement relayé les gouvernants dans le rôle d'interlocuteurs et expliquent ainsi les transformations du contenu doctrinal visibles ces dernières années.

§ 6. *L'accommodement au pluralisme*

Les destinataires nominaux des messages de Léon XIII, c'est-à-dire les membres de la hiérarchie, reçoivent des directives claires de la part du souverain pontife pour que la doctrine soit enseignée et finalement intériorisée par les destinataires naturels, à savoir les fidèles catholiques. Le discours pontifical organise donc un flux de messages qui prend sa source à Rome, circule dans le corps ecclésial, des cadres hiérarchiques à la masse des laïcs. Ce flux est destiné à maintenir les enfants de l'Eglise comme de loyaux sujets des pouvoirs civils, qui, en retour, soutiendront l'institution ecclésiale qui elle-même les soutient.

« Pour Vous, Vénérables Frères, qui connaissez l'origine et la nature des maux accumulés sur le monde, appliquez-Vous de toute l'ardeur et de toute la force de Votre esprit à faire pénétrer et à inculquer profondément dans toutes les âmes la doctrine catholique. Faites en sorte que, dès leurs plus tendres années, tous s'accoutument à avoir pour Dieu un amour de fils et à vénérer son autorité, à se montrer déferents pour la majesté des princes et des lois, à s'abstenir de toute convoitise, et à garder fidèlement l'ordre que Dieu a établi, soit dans la société civile, soit dans la société domestique »⁴³.

Les destinataires naturels ont donc un rôle à jouer dans le système politique qu'exprime le discours de l'Eglise. Rôle très humble dans la variante idéale du comportement de l'Etat, puisqu'ils ne sont au fond que des sujets dociles à la fois aux normes du pouvoir spirituel et à celles du pouvoir civil. Dans cette situation, la politique active, les négociations, les appuis, tout se traite en quelque sorte « au sommet », avec, comme le dit Léon XIII « l'assentiment des princes et des chefs d'Etat, qui, dans leurs négociations et dans leurs transactions, en envoyant et en recevant des ambassades et par l'échange d'autres bons offices, ont constamment agi avec l'Eglise comme avec une puissance souveraine et légitime »⁴⁴.

Les premières encycliques de Léon XIII, essentiellement *Quod Apostolici, Diuturnum* et encore, bien qu'avec quelque atténuation *Immortale Dei*, expriment ce désir d'accords diplomatiques et institutionnels par lesquels l'Eglise consoliderait sa position privilégiée. Dans cette optique, une situation pluraliste est difficilement tolérable pour l'Eglise car la religion catholique

y serait « mise dans l'Etat sur le pied d'égalité, ou même d'infériorité, avec des sociétés qui lui sont étrangères » ⁴⁵.

Cependant avec les années, il devenait toujours plus évident que le pluralisme constituait une donnée permanente des systèmes politiques occidentaux : les victoires du libéralisme et du radicalisme, le laïcisme toujours plus agressif, l'ascension du socialisme transformaient les sociétés acquises au parlementarisme. Il s'avérait toujours plus clairement que le modèle idéal n'avait plus guère de chance de se concrétiser dans sa perfection, c'est-à-dire en éliminant les émetteurs-concurrents de l'Eglise. Dès lors l'accent des encycliques léontines se déplace. Sans renoncer à son idéal politique, le pape va moins tenter de réactiver le modèle de l'Ancien Régime, que de mobiliser les destinataires naturels : d'une part pour les soustraire aux sollicitations des émetteurs-concurrents, d'autre part pour tirer le meilleur parti du système politique pluraliste désormais inévitable. Le modèle idéal de bonnes relations avec les pouvoirs civils est maintenu, mais sa réalisation passe par la participation active des fidèles aux institutions. Le rôle des destinataires naturels est ainsi complètement modifié : de sujets dociles et passifs, ils deviennent aux yeux de l'Eglise des citoyens dont le mandat est de servir les intérêts de Dieu.

L'expression achevée de cette politique se lit dans l'encyclique *Au milieu des sollicitudes* qui marque le « ralliement » de Léon XIII aux institutions républicaines, c'est-à-dire, en dernière analyse, à un système politique pluraliste. Mais déjà depuis *Immortale Dei* et depuis *Libertas*, le pape avait introduit dans son discours le concept de *tolérance*, laissant entrevoir une modification dans son estimation de la situation. Simultanément, Léon XIII laissait clairement voir sa conception du bon usage des institutions politiques modernes.

« Là enfin où les usages ont mis ces libertés en vigueur, les citoyens doivent s'en servir pour faire le bien et avoir à leur égard les sentiments qu'en a l'Eglise » ⁴⁶.

« C'est louable de prendre part à la gestion des affaires publiques (...). L'Eglise même est d'avis que tous unissent leurs efforts pour le bien commun, et que chacun, selon son pouvoir, travaille à la défense, à la conservation et à l'accroissement de la chose publique » ⁴⁷.

D'un modèle de soumission du gouverné, le discours de l'Eglise est passé à un modèle de participation. Le ralliement comme son nom même l'indique, ne doit pas se confondre avec un choix doctrinal basé sur des principes éternels. Il est le fruit d'un rapport d'interlocution fidèlement poursuivi avec les pouvoirs civils. Réciprocité et opportunité interviennent pour modeler le discours au gré des interlocuteurs : monarques ou serviteurs de la république, peu importe. Le seul souci est de « promouvoir le bien de la religion qui dicte la conduite du Saint-Siège dans les négociations et les relations avec les chefs d'Etat... » ⁴⁸.

§ 7. La structure interne des communications dans l'Eglise

L'accommodement de l'Eglise au système pluraliste des sociétés modernes est plus exigé par les circonstances qu'il n'est une option convaincue. Le ralliement s'accompagne d'une *pluralisation* du discours dans l'Eglise au sujet des formes de gouvernement, c'est-à-dire que Rome autorise les catholiques à avoir des opinions divergentes sur ce sujet⁴⁹. Le discours officiel, quant à lui, affiche désormais une indifférence répétée à ce débat théorique.

« Des diverses formes de gouvernement, pourvu qu'elles soient en elles-mêmes aptes à procurer le bien des citoyens, l'Eglise n'en rejette aucune »⁵⁰.

Pie X dira avec un dédain très marqué :

« Nous n'avons pas à démontrer que l'avènement de la démocratie universelle n'importe pas à l'action de l'Eglise dans le monde ; Nous avons déjà rappelé que l'Eglise a toujours laissé aux nations le souci de se donner le gouvernement qu'elles estiment le plus avantageux pour leurs intérêts »⁵¹.

Cependant le ralliement au pluralisme politique, de même que la pluralisation du discours sur les formes de gouvernement, ne signifient pas que les catholiques soient politiquement libres. Comme une citation de Léon XIII nous le rappelait, la liberté doit être utilisée pour faire le bien, c'est-à-dire pour servir, au sein même des institutions de leurs pays, les intérêts de l'Eglise. Dès l'époque du ralliement, le discours de l'Eglise, devenu singulièrement souple sur le plan de la politique externe en tolérant un système où ses adversaires jouissent d'une certaine liberté, se raidit sur le plan interne et accuse un profil très nettement disciplinaire. Les catholiques ne doivent pas vagabonder dans l'espace politique, ni tenter de concilier leur appartenance religieuse avec des complaisances pour les doctrines adverses. Les catholiques surtout ne doivent pas imaginer que les structures démocratiques de la société civile sont transposables à la société ecclésiale. Si, au plan temporel, les hommes s'organisent dans la liberté et la variété des organisations, les enfants de l'Eglise doivent s'organiser « comme une armée rangée en bataille »⁵².

Des métaphores guerrières de *Sapientiae Christianae* de Léon XIII jusqu'au concept de croisade pour le Christ cher à Pie XII, en passant par la création d'institutions comme la Légion de Marie, il est peu de dire que l'Eglise vit le pluralisme comme concurrence. Elle l'éprouve bien plus comme un état de siège, où tous doivent se serrer derrière les chefs.

L'encyclique *Sapientiae Christianae*, qui précède de deux ans celle du ralliement, illustre cette tendance au raidissement disciplinaire, rendu nécessaire par l'acceptation, à l'extérieur, du pluralisme. Cet important document explicite parfaitement les structures de la communication interne.

Les laïcs ne doivent pas avoir d'initiative doctrinale, mais

être actifs dans la propagation de la doctrine catholique au sein de la société.

« Toutes les fois que la nécessité l'exige, ceux-là (les laïcs) peuvent aisément, non pas certes s'arroger le rôle de docteur mais communiquer aux autres ce qu'ils ont eux-mêmes reçu, et être, pour ainsi dire, l'écho de l'enseignement des maîtres »⁵³.

Sapientiae Christianae tente de conjurer les germes de dissension entre les catholiques. Elle appelle à l'union des pensées, à la soumission absolue aux directives pontificales dans tous les domaines.

« Quand il s'agit d'établir les limites de l'obéissance, que personne ne s'imagine que la soumission à l'autorité des pasteurs sacrés et surtout du Pontife romain s'arrête à ce qui concerne les dogmes, dont le rejet opiniâtre ne peut aller sans le crime d'hérésie »⁵⁴.

La structure interne du pouvoir et de la communication reste, dans l'Eglise, de type monopolistique. Seul le pape et les évêques, qui reçoivent de lui leur pouvoir, émettent les messages vrais et efficaces dont les fidèles doivent se nourrir. Mais comme les catholiques vivent dans des sociétés toujours plus pluralistes, les « infiltrations », comme dit Pie X, de mauvaises doctrines, les doutes, les débats, les tendances se multiplieront dans l'Eglise. Le pouvoir monopolistique sera menacé « de la part de laïcs se posant ainsi, concurremment avec le Souverain Pontife, en directeurs de l'activité sociale dans l'Eglise »⁵⁵.

Cette menace, exercée par le pluralisme ambiant sur l'unité de l'Eglise, est l'une des causes principales de la naissance, avec *Rerum Novarum*, de la doctrine sociale de l'Eglise. Cherchant des solutions aux terribles problèmes économiques et sociaux, de nombreux catholiques tentaient d'élaborer une doctrine fondée sur des principes chrétiens. Mais ils le faisaient en tous sens, tiraillés en tendances souvent opposées, ultra-conservatrices dans l'école d'Anger, plus progressiste chez Albert de Mun et ses amis. L'Eglise devenait, pour reprendre l'éloquente image de Jules Gritti, « un forum » d'opinions, c'est-à-dire un lieu de débat en attente « de la vraie et unique solution »⁵⁶. Cette solution, le pape devait la formuler sous peine de pluraliser un champ de discours et une sphère d'activité sociale si importants. Le souverain pontife avait l'obligation de parler pour maintenir la cohérence doctrinale du groupe-église, pour réunir ses enfants autour d'un discours, symbole de l'unité. La doctrine sociale officielle, née en même temps que la stratégie du ralliement, est une tentative de conjurer le pluralisme dans l'Eglise. Son contenu doctrinal sera marqué par cette conjoncture.

§ 8. Le déni d'interlocution

Symétriquement aux liens d'interlocution qui se nouent entre protagonistes, il faut relever l'absence d'interlocution entre l'Eglise et certaines catégories de protagonistes.

Jusqu'à Jean XXIII on peut dire que les émetteurs-concurrents ne sont jamais destinataires du discours de l'Eglise. Dénonçant en 1873 les opinions libérales, Pie IX précisait que ses reproches « ne visent pas les ennemis de l'Eglise qu'il eût été tout à fait inutile de désigner », mais uniquement les catholiques séduits par le libéralisme⁵⁷. A plus forte raison, comme les émetteurs-concurrents ne sont pas destinataires, ils ne sont pas non plus interlocuteurs, c'est-à-dire, en dernière analyse, sources d'informations pour le magistère. Le discours politique de la tradition léontine (jusqu'à la mort de Pie XII) n'a aucune prétention d'efficacité auprès des émetteurs-concurrents. Les longs développements de *Quadragesimo Anno* sur l'évolution des différentes formes du socialisme ne visent pas le moins du monde à la conversion des socialistes, ni à une harmonisation de la doctrine sociale de l'Eglise avec celles des partis de gauche ; leur seul but revêt un caractère juridictionnel et appelle les catholiques ayant rejoint les rangs socialistes à « rentrer dans le sein de l'Eglise »⁵⁸.

Nous montrerons plus loin⁵⁹ comment le Concile amorça une réévaluation de la situation et de la légitimité de certains liens d'interlocution privilégiés.

Origine et fonctions de l'information

Le chapitre I nous avait conduit à reconnaître la multifonctionnalité sociologique et théologique du discours de l'Eglise. Le chapitre II nous renvoyait à une réflexion plus générale sur le discours et son contexte socio-politique. Le présent chapitre voudrait discerner, au sein d'un corpus donné, la concrétisation de cette multifonctionnalité.

Section 1 : THEORIE DE L'INFORMATION ET DISCOURS

§ 1. *La typologie des propositions*

Pour désigner l'unité d'analyse que nous avons retenue, nous utiliserons le terme de *proposition*, de préférence à celui de *phrase*, concept étroitement lié à la grammaire et à des règles formelles relevant d'autres disciplines que la nôtre. Alors que la phrase est la plus grande unité dont s'occupe la linguistique, la proposition peut fort bien déborder le cadre formel de la phrase et s'étaler à la rigueur sur de nombreuses pages. Ainsi les longues descriptions balzacienes pourraient être ramenées à une proposition « descriptive ». Au contraire, la proposition peut être plus petite que la phrase et tenir tout entière dans un seul mot, comme « hélas ». La proposition, telle que nous l'entendons, se définit et se circonscrit par la fonction des mots qu'elle rassemble : décrire, constater, menacer, conseiller, etc., par un contenu sémantiquement homogène où se concentre le « vouloir-dire » de l'émetteur, le sens qu'il veut transmettre. Ainsi la minutieuse description d'un paysage ne traduit qu'une fonction, celle de le représenter le mieux possible.

Notre usage du terme proposition sera très proche de celui des *lexies* de Roland Barthes, définies comme des « unités de lecture »¹. Mais alors que le critique français déclare procéder de manière « arbitraire » au découpage des unités, nous nous efforcerons de suivre un cadre méthodologique plus rigoureux.

La base conceptuelle de notre typologie des propositions est empruntée à Roman Jakobson. Ce dernier s'interrogeait sur les fonctions de la communication, car « en fait, toute conduite verbale est orientée vers un but, mais les objectifs varient (...) »². Notre lecture de la doctrine politique de l'Eglise est dominée par le même souci : déceler les objectifs particuliers de chaque proposition dont l'assemblage final n'est autre que le discours lui-même.

Il y a donc deux problèmes bien distincts. Le premier, traité dans ce chapitre, concerne l'inventaire des propositions et l'élucidation des fonctions qu'elles remplissent. Le second, dont s'occupera le chapitre suivant, a trait à l'assemblage final des diverses propositions en un corps articulé selon certaines règles et en vue d'un certain effet.

Jakobson distingue six fonctions de la communication linguistique. Pour arriver à ce nombre, il s'appuie sur les six éléments essentiels de la communication, chacun constituant le point vers lequel la communication est orientée.

La fonction *émotive* est celle d'une communication centrée sur l'émetteur et qui doit exprimer ce que ce dernier ressent, ses sentiments, émotions et états d'âme. Au contraire, la fonction *conative* est centrée sur le destinataire de manière à obtenir de sa part un certain comportement. La fonction *poétique* est centrée sur le message afin de le valoriser en tant que tel. La fonction *métalinguistique* explicite le code de l'émetteur, c'est-à-dire le sens des mots ou des phrases qu'il utilise. Le monde extérieur apparaît dans le discours à fonction *dénotative* ou *cognitive* qui en fait l'objet de la communication. Enfin la fonction *phatique* est utilisée pour tester la validité du canal et établir un bon contact entre émetteur et destinataire³.

Le tableau suivant résume cette correspondance entre les fonctions et les éléments de la communication :

<i>Eléments de la communication</i>	<i>Fonctions de la communication</i>
Emetteur	expressive, émotive ⁴
Destinataire	conative, normative
Message	poétique
Code	métalinguistique
Référent, objet	référentielle, cognitive, dénotative, constative
Canal	phatique.

Chaque fonction est repérable par des traits linguistiques spécifiques. A titre d'exemple, mentionnons certaines interjections comme marques de la fonction émotive (hélas) ; l'impératif pour la fonction conative ; certaines expressions consacrées (allo) pour la fonction phatique.

Selon Jakobson, il est rare qu'un message soit unifonctionnel. Généralement, il est composé d'une pluralité hiérarchisée de fonctions dont l'une cependant est dominante. Ainsi la poésie lyrique est un message qui allie les fonctions poétique et expressive, tandis que la poésie épique est un mixte des fonctions poétique et référentielle.

La proposition est alors la phrase, portion de phrase ou somme de phrases, où l'on retrouve l'un de ces objectifs assignés à la communication : parler du monde, de soi-même, suggérer ou dicter un comportement, expliciter ce que l'on veut dire, jouer avec les mots, etc. La proposition est l'expression concrète de la fonction et la typologie de l'une se calque exactement sur celle de l'autre.

Les caractéristiques particulières des documents de l'Eglise ont cependant rendu nécessaire que nous adoptions une classification des propositions qui s'écarte de la typologie de Jakobson. Certaines catégories seront *écartées*, non que l'on en nie le bien-fondé théorique, mais seulement l'utilité pour l'analyse de notre corpus. Par exemple la fonction phatique, qui se concrétise au sein du discours de l'Eglise dans les adresses liminales déjà étudiées, sera désormais laissée de côté. Il en va de même des fonctions émotive et poétique, qui, pour ne pas être totalement absentes des documents romains, n'y jouent pas cependant un rôle important ⁵.

En revanche nous incluons deux types de propositions supplémentaires, qui ne figurent pas dans la typologie originelle de Jakobson : les *citations* et les propositions *rapportantes*. Il est certain que ces deux types de proposition ne dérivent pas immédiatement de l'un ou l'autre élément fondamental de la communication. Bien plus, elles remplissent toutes deux une des fonctions classiques : émotive, dénotative, etc. Cependant, par-dessus cette fonction classique, vient se greffer une fonction supplémentaire spécifique consistant à renvoyer explicitement l'origine de l'information qu'elles véhiculent à un émetteur distinct de l'émetteur actuel du discours.

On débouche ainsi sur une typologie nouvelle qui comprend cinq catégories : les propositions constatives ⁶, les propositions normatives, les propositions métalinguistiques, les propositions rapportantes et les citations.

§ 2. Les problèmes de l'origine de l'information

Dans ce travail, il ne s'agira absolument pas d'analyser les propositions à l'aide du critère du vrai et du faux et de juger si ce que l'Eglise a dit est véridique, ou socialement utile. Notre problème est, d'une part, de remonter à l'origine des informations livrées dans le discours de l'Eglise et, d'autre part, d'établir la grammaire de l'agencement de ces informations entre elles. Ce double point de vue permettra de vérifier la validité du modèle d'interlocution tel qu'il a été présenté au chapitre précédent et

d'explorer les mécanismes de l'innovation doctrinale dans un discours dominé par le souci d'orthodoxie.

Quel est l'intérêt de cette quête de l'origine de l'information, qui peut paraître au premier abord une mesquine recherche en paternité ? Il faut rappeler ici que le modèle d'interlocution postule une interaction entre émetteur et destinataire de telle manière que le discours qui convient au second se retrouve dans celui du premier. La réciprocité des perspectives implique l'identité des points de vue des protagonistes de la communication. Or cette réciprocité peut d'autant plus facilement être attestée que l'origine de l'information du discours peut être attribuée à l'un des destinataires, ou du moins que celui-ci puisse en endosser l'origine sans renoncer à sa position et à sa qualité. Il est par exemple certain que la norme de l'inviolabilité de la propriété convient à ceux qui sont propriétaires, aux économistes libéraux dont elle est un dogme central et qui l'ont préconisée avec force, ainsi qu'à tous les adversaires du socialisme.

Il est vrai que l'émetteur peut fort bien formuler une proposition dont il est lui-même la source de l'information. Les créations absolues d'information sont cependant plutôt rares. Althusser croit pouvoir établir que l'apport génial et inédit de Marx a été d'avoir forgé le concept nouveau de « plus-value »⁷. Retenons l'hypothèse de cette « rupture épistémologique » et de cette création conceptuelle, non sans tenir pour établi que l'immense majorité de ce qui est communiqué entre les hommes est la perpétuelle combinaison d'éléments en nombre fini, dont nul ne peut se prévaloir de la paternité au sens absolu. Les innovations viennent des figures particulières des combinaisons d'éléments dessinées par le discours. Autrement dit, l'innovation est plutôt un résultat syntaxique d'agencement d'éléments, alors que la problématique des unités — pour nous les différents types de propositions — est une exploration de répertoires d'informations déjà constitués. L'hypothèse de l'interlocution surgit lorsqu'on cherche dans quel répertoire d'informations un émetteur particulier est allé puiser pour composer ses figures propres.

A ces considérations d'ordre général, il faut ajouter que le discours de l'Eglise lui-même mentionne souvent l'origine des informations qu'il donne : celles qui émanent de la mémoire collective de l'Eglise, de son répertoire propre, sont fournies par le biais des citations, avec, le plus fréquemment, références exactes des textes cités. Les informations qui expriment le point de vue des émetteurs-concurrents sont livrées dans les propositions rapportantes, dont nous parlerons plus en détails ultérieurement. En outre, de nombreuses informations, essentiellement d'ordre normatif, sont attribuées à des émetteurs que le discours de l'Eglise pose comme distincts d'elle-même : la nature, la volonté divine. Il reste enfin toutes celles que l'Eglise endosse à son compte, mais dont on peut parfois se demander si elles ne sont pas l'écho de quelque autre discours déjà et ailleurs proféré.

Le problème de l'origine des informations croise aussi une

préoccupation d'ordre théologique. Comme nous le verrons dans la deuxième partie, un des principaux reproches formulé par la nouvelle théologie politique à l'égard du discours de l'Eglise — théologique et politique — est d'avoir été investi par des éléments doctrinaux totalement étrangers à l'écriture sainte et puisés notamment dans la philosophie grecque.

§ 3. *Information et redondance*

La théorie moderne de l'information est une théorie mathématique (Shannon, Weaver). Il est pourtant possible d'en utiliser certaines intuitions fondamentales, de manière certes plus imprécise et plus qualitative, mais avec un profit certain pour nos analyses.

Pour préciser un peu ce que l'on entend ici par information, pensons à la fonction d'un « bureau d'informations » ou d'un « service de renseignements » : ces organismes doivent fournir à ceux qui s'adressent à eux une réponse à leur question, leur donner un élément de connaissance qu'ils ne posséderaient pas autrement. Le renseignement — l'information — fourni sera d'autant plus précieux que le questionneur aurait eu plus de difficultés à le trouver lui-même. Il n'y a, par exemple, que deux réponses possibles à la question de savoir s'il y a un train qui part pour Lausanne entre 8 h et 9 h. Il y a en revanche soixante réponses possibles pour qui veut deviner à quelle heure exacte part ce train. Le premier renseignement aura relativement peu d'information par rapport au second, plus difficile à trouver.

On peut dire, avec Abraham Moles, que l'information mesure la nouveauté d'un message, son originalité et donc aussi son imprévisibilité.

« On appelle information, au sens strict, *la quantité d'imprévisibilité* qu'apporte un message. En effet, c'est la mesure de ce que celui-ci introduit de nouveau dans l'environnement du récepteur. Cette imprévisibilité est donc liée à l'originalité de l'assemblage particulier de signes considérés, mais l'on conçoit que l'on puisse faire plusieurs types d'assemblages de signes qui aient la même originalité et des contenus différents. C'est la notion d'*information* qui constitue la mesure de l'originalité »⁸.

Au sens strict, un message sera d'autant plus informatif qu'il sera plus improbable. Cela découle de l'imprévisibilité de l'information. Si l'on pouvait prévoir, cela signifierait que l'on connaît déjà, par avance, et que l'on n'a donc pas besoin du renseignement. A la limite, un message totalement informatif est aussi totalement inintelligible puisque rien en lui ne permet de le rattacher à des structures connues.

La théorie de l'information donne un deuxième concept qui permet de mesurer ce qui vient limiter la valeur informative d'un message, le rendre par là même plus intelligible et surtout plus prévisible : il s'agit du concept de *redondance* dont le degré varie en sens inverse de celui de l'information. Pour rester dans des

exemples ferroviaires, les horaires « cadencés », où les trains partent à intervalles fixes, offrent une structure fortement redondante aisément intégrable par les usagers.

La redondance d'un message vient de ce que ce dernier suit un certain nombre de règles d'assemblage des signes, dont la plus élémentaire est la répétition pure et simple du même signe. Contrairement au message informatif, un message totalement redondant épuise toute possibilité d'originalité et n'est plus un élément enrichissant la connaissance.

Si l'on excepte certains « messages » de l'art moderne, comme une certaine poésie très ésotérique, comme certaines productions de l'art « brut » ou de la musique aléatoire, les messages qui circulent dans une société mêlent tous, dans des proportions différentes, à la fois information et redondance. Les règles particulières à chaque message qui organisent l'information en des structures intelligibles et prévisibles sont, selon A. Moles, *le code de ces messages*⁹.

Les signes élémentaires qui composent le répertoire des doctrines politiques et sociales ne sont pas les mots mais les normes et leurs justifications. Ainsi le mot « propriété privée » n'a aucune signification doctrinale et politique en dehors du discours normatif qui impose le respect ou au contraire appelle à la destruction de la propriété privée. L'information contenue par un discours politique est liée à la nouveauté des normes ou de leur justification par rapport à celles énoncées par les discours antérieurs de l'émetteur ou par rapport à celles qu'énoncent les autres émetteurs. Inversement la redondance d'un discours politique se mesure à la répétition des normes qu'il contient par rapport à celles énoncées par les discours antérieurs de l'émetteur ou celles qu'énoncent les autres émetteurs.

Les concepts d'information et de redondance étant en rapport de proportion inverse, et donc relatifs, on peut parfaitement concevoir qu'un discours soit informatif par rapport à un discours donné et redondant par rapport à un autre.

Un message à prétention orthodoxe est caractérisé par un haut niveau de redondance. L'orthodoxie, dans cette optique, n'est en effet rien d'autre que la formulation d'énoncés conformes à d'autres énoncés préexistants et connus dans leur valeur normative. L'innovation est toujours problématique dans le cadre d'un discours à prétention orthodoxe puisque par définition elle introduit une information originale, non prévisible à partir de la connaissance des énoncés normatifs préexistants. Du reste, le discours de l'Eglise a longtemps pris pour cibles les « novateurs » en matière doctrinale, tenus pour responsables des maux qui accablaient la religion et la société civile.

« Mais ce pernicieux et déplorable goût des nouveautés que vit naître le xvi^e siècle, après avoir d'abord bouleversé la religion chrétienne, bientôt par une pente naturelle passa à la philosophie, et de la philosophie à tous les degrés de la société civile. C'est à cette source qu'il faut faire remonter ces principes modernes de liberté effrénée rêvés et promulgués parmi les grandes pertur-

bations du siècle dernier, comme les principes et les fondements d'un droit nouveau, inconnu jusqu'alors, et sur plus d'un point en désaccord non seulement avec le droit chrétien, mais avec le droit naturel »¹⁰.

Le modèle d'interlocution, selon lequel le discours de l'émetteur s'ajuste aux attentes du destinataire, refoule aussi la capacité informative des messages. Si ces derniers sont formulés dans l'optique de leur acceptabilité, de leur efficacité sociale, leur contenu doit être structuré de manière redondante par rapport à ce que l'émetteur sait ou croit savoir des attentes de son destinataire.

La production d'énoncés orthodoxes par rapport à un corps doctrinal considéré comme normatif est un premier problème. La production d'énoncés socialement efficaces en est un deuxième. Ce qui devient véritablement difficile pour un émetteur, c'est de concilier à la fois la fidélité inhérente à l'orthodoxie et l'efficacité postulée par l'interlocution avec des partenaires différents. Là se trouve l'aporie fondamentale de tout « *aggiornamento* » inévitablement exposé aux rancunes des nostalgiques de la redondance orthodoxe et à la méfiance des interlocuteurs extérieurs pour qui la nouveauté des formulations peut bien encore cacher les habitudes anciennes.

§ 4. *Les cinq propositions et l'origine de l'information*

Rechercher l'origine de l'information livrée dans le discours c'est donc enquêter pour savoir si cette information n'est pas redondante par rapport à celle fournie par un autre discours. Or deux types de propositions figurant dans notre typologie contiennent explicitement l'indication de leur origine et renvoient par là à d'autres discours qui viennent ainsi se répercuter dans le discours actuel : il s'agit de la proposition rapportante et de la citation.

Comme symbole d'orthodoxie, la citation joue un rôle si important que toute la section 2 de ce chapitre lui sera consacrée. Quant à la proposition rapportante, disons brièvement pourquoi elle ne sera étudiée en détails qu'au chapitre IV.

La proposition rapportante incorpore dans le discours le point de vue de l'autre, généralement de l'adversaire. Alors que le discours de l'Eglise réserve à la citation — ou à ses équivalents — la formulation des informations qui viennent de sa mémoire collective, il spécialise la proposition rapportante dans l'information sur le point de vue des concurrents. Nous ne pouvons mentionner qu'une exception à cette distribution rigoureuse, celle de l'encyclique de Pie X, *Notre charge apostolique*, qui cite à trois reprises des textes de Marc Sangnier qu'elle condamne.

La proposition rapportante indique de manière explicite la véritable origine de l'information. L'énoncé suivant en est une illustration fictive :

« Les socialistes disent que la propriété privée est illégitime. »

Cet énoncé fournit deux informations distinctes (bien marquées grammaticalement par les propositions principale et subordonnée) : un jugement d'ordre normatif sur la légitimité de la propriété privée et le rattachement de ce jugement à un émetteur distinct de l'émetteur actuel du message, en l'occurrence les socialistes. La fonction de la proposition rapportante est donc de lier une information à un protagoniste désigné de la situation de communication, le plus généralement dans le discours de l'Eglise à un émetteur-concurrent.

Il n'y a évidemment pas de recherche à mener à propos de l'origine de l'information livrée puisque le discours lui-même nous renseigne. En revanche, la proposition rapportante n'est posée par l'émetteur que pour être immédiatement conjurée — « ce que disent les socialistes est faux » — et confrontée à une proposition avec le contenu de laquelle l'émetteur actuel peut être d'accord. Autrement dit la fonction de la proposition rapportante n'a de signification qu'insérée dans une séquence complexe de propositions, dans un assemblage syntaxique. Le problème se pose de manière semblable en ce qui concerne la proposition métadiscursive « verdictive », celle-là même qui doit conjurer l'information concurrente. Nous renvoyons l'analyse de cet ensemble syntaxique au chapitre IV.

En revanche la question de l'origine de l'information se pose avec acuité à propos des propositions constatives et normatives. Dans le discours de l'Eglise, ces types de propositions renvoient généralement à des émetteurs situés hors du champ social — Dieu ou la nature. La section 3 du présent chapitre abordera ce problème.

Section 2 : LA FORMATION DU NOYAU DOCTRINAL

§ 1. Définition et fonctions de la citation

La citation constitue une classe de propositions tout à fait distincte et aisément repérable grâce à l'astuce typographique des guillemets. Jakobson définit le discours cité (*oratio*) comme « un énoncé à l'intérieur d'un énoncé, un message à l'intérieur d'un message... »¹. Elle est l'incorporation dans un texte d'un autre texte *déjà* produit. Insérer une citation, c'est reproduire un texte déjà-là. La citation est l'incorporation dans le discours présent d'un discours passé, mais aussi — sauf dans le cas où l'émetteur du discours présent se cite lui-même — incorporation dans le discours citant du discours d'un *autre* émetteur, le cité.

Dans notre analyse, nous tiendrons pour équivalentes des citations les *paraphrases*, qui reformulent un texte déjà connu en des termes qui permettent de reconnaître la parenté entre les deux énoncés.

Les citations sont toujours accompagnées de *références* pré-

cises aux textes cités. Les paraphrases sont souvent accompagnées de telles références qui autorisent la comparaison des reformulations avec les textes inspireurs et permettent ainsi d'en vérifier la conformité.

En incorporant un discours passé — le discours d'un autre déjà produit — le discours actuel se relie à celui qui est cité. La citation permet de rendre présent ce qui est passé. Sa production, son incorporation fait sortir de l'oubli et affleurer à la mémoire des éléments qui, sans cela, appartiendraient « au temps perdu ». Il y a donc une fonction importante de la citation qui est celle du *rattachement*.

Ce rattachement ne concerne pas seulement le passé — bien qu'il le concerne toujours. La citation relie aussi à des textes et des émetteurs bien définis et qui entretiennent une relation privilégiée avec l'émetteur actuel du message. Elle déclare avec une particulière transparence certains liens d'interlocution puisque cette dernière se définit par la présence du discours de l'autre dans le message. Un texte donné ne cite en effet pas au hasard n'importe quel autre texte : un discours religieux citera volontiers d'autres textes religieux plus anciens ; un texte scientifique, d'autres textes scientifiques ; une plaidoirie citera un article de loi, etc.

Le rattachement opéré par la citation implique donc une certaine homogénéité entre le discours citant et le discours cité. La citation permet d'invoquer ses pairs, soit les prédécesseurs, soit ceux qui actuellement partagent la même sphère d'activité. Elle est toujours rattachement à ceux dont l'autorité sur un sujet donné ne peut être récusée par la communauté émetteur-destinataire.

Il ne faut cependant pas perdre de vue que la citation, comme n'importe quelle autre proposition, contient une certaine information, dans le sens où elle « dit quelque chose ». Elle peut avoir une valeur essentiellement informative dans la communication pédagogique par exemple où elle renseigne avec l'exactitude des termes employés par le cité sur le point de vue de ce dernier. L'intention qui anime l'Eglise « enseignante », c'est-à-dire le magistère, s'apparente très certainement à cette valeur pédagogique de la citation.

Mais l'incorporation d'une citation ne se fait pas dans le seul but d'informer, de transmettre une connaissance. Rattachée à un émetteur autre que l'actuel, la citation confère à l'information qu'elle véhicule, le prestige et l'autorité dont jouit son auteur. Autrement dit la fonction de rattachement se complète d'une fonction de *renforcement*, ainsi que le dit Pascale Delfosse², laquelle fonction donne à l'information transmise une plus-value d'autorité ; la même information acquiert un poids persuasif considérablement plus grand dans la mesure où elle est rattachée à un émetteur dont l'autorité est incontestée dans la communauté de communication : fondateur de la religion, héros patriotique, grand savant, etc. Par l'incorporation, le discours

citant participe de l'autorité du discours cité qui, parce qu'il est reproduit, reproduit aussi son prestige.

La magie des guillemets illustre bien la notion austinienne de performatif : la citation *fait* bien plus qu'elle ne dit. Si une information présentée sous forme de citation a plus de poids que la même information présentée de manière ordinaire, c'est que le fait de citer a transformé la valeur même de ce qui est communiqué. Fondamentalement la citation gage le citant de sa propre autorité. Elle affirme la véracité du discours qui l'incorpore par la présomption de vérité dont elle jouit elle-même.

§ 2. La citation, code de l'organisation

On voit là une des conditions primordiales de l'efficacité d'une citation en tant que facteur de plus-value d'autorité : elle doit s'insérer dans une coutume de la communauté conférant *a priori* au texte cité et à son auteur une reconnaissance d'autorité. La citation joue donc sur un effet de position privilégiée dont jouit son auteur. Dans une communauté régie par une telle coutume, la réciprocité des perspectives est établie par la citation qui permet de formuler des points de vue acceptables pour tous.

Il ressort de ces remarques que l'homogénéité des citations avec le discours citant implique aussi l'orientation du message vers les *destinataires naturels*, les membres de l'organisation, en tant que ceux-ci forment, de concert avec l'émetteur actuel, la communauté reconnaissant au texte cité un privilège d'autorité et de vérité.

Le discours de l'Eglise vérifie cette règle selon laquelle les citations manifestent des communautés ou, comme dit Bourdieu, des « familles de pensée » et des « familles de culture »³. Presque sans exception, l'Eglise puise citations et références dans la Bible ou dans ce que la théologie catholique appelle la *tradition*, qui est la continuation de l'inspiration divine dans la parole humaine des membres de l'Eglise.

Ecriture sainte et tradition représentent pour l'Eglise le contenu de cette mémoire collective dont parlent Maurice Halbwachs et Roger Bastide⁴. Elles sont le répertoire de signes, pour reprendre le terme de A. Moles⁵, à l'intérieur duquel l'Eglise trouve les informations dont l'origine spécifique lui permet de les considérer comme son apport propre. Les citations que l'on trouve dans le discours de l'Eglise font entendre la voix de tous ceux qui, depuis l'Israël qui préfigure l'Eglise jusqu'aux temps modernes, ont parlé sous l'inspiration divine. La voix qui parle dans le discours de l'Eglise avec le plus d'ostentation — au point que certains commentateurs catholiques de tendance apologétique n'en entendirent pratiquement point d'autres⁶ — c'est celle-là même qui a toujours (mais pas toujours à titre exclusif) parlé dans l'Eglise : langage de la Bible, des Pères, des Docteurs, des Papes, des Conciles.

Tant par les caractéristiques du répertoire, bien propre dont l'Eglise a le dépôt, que par les destinataires — censeurs théologiques soucieux d'orthodoxie ou fidèles dont la foi se nourrit des trésors spirituels — les citations expriment le code propre de la communauté ecclésiale, les symboles d'appartenance et de fidélité au groupe-Eglise, les formulations dont l'efficacité est quasi automatique dans les rapports de « clientèle ». C'est dire aussi que d'autres catégories de destinataires que les destinataires naturels, dans la mesure où ils n'appartiennent pas à la communauté fondée par la reconnaissance du privilège de certains textes, resteront insensibles à l'effet de renforcement de la citation. L'information que cette dernière véhicule ne jouera qu'un rôle de renseignement sur le point de vue assumé par l'émetteur actuel, mais dépouillé de sa plus-value d'autorité. A l'égard des destinataires latéraux, l'Eglise devra utiliser d'autres codes, d'autres manières de parler, instituer la réciprocité de l'interlocution sur des bases différentes. Ainsi a-t-on vu Léon XIII plaider la cause de la religion catholique en se fondant sur son utilité sociale, qui peut bien avoir une origine scripturaire, mais qui est surtout un lieu commun du discours persuasif.

La citation permet donc au discours de l'Eglise de rattacher ses énoncés dans l'espace de ce qui a déjà été dit dans la communauté, d'en fortifier la valeur orthodoxe en soulignant la continuité de l'inspiration entre le temps passé et le temps présent. Le Père Rouquette rapporte que, à la fin de la quatrième session du Concile Vatican II, les Pères eurent connaissance d'une lettre du secrétaire d'Etat qui, au nom du Pape, « déclarait nécessaire de mentionner explicitement l'encyclique *Casti Connubii* de Pie XI et le discours de Pie XII aux sages-femmes, pour assurer la continuité de l'enseignement du magistère... »⁷.

L'importance stratégique des citations et références est aussi bien mise en lumière par cette remarque de Paul Ladrière qui a finement analysé les discours du dernier Concile sur l'athéisme et son éventuelle condamnation :

« On remarquera que l'opposition à la non-condamnation s'est considérablement réduite grâce à l'introduction, faite en dernière heure, du renvoi en note des condamnations antérieures »⁸.

§ 3. *La sélection des citations*

Toute organisation est fondée sur un système symbolique qui la légitime : les régimes politiques modernes sur les constitutions à partir desquelles se développe la législation ; les associations privées sur leurs statuts internes, qui doivent eux-mêmes respecter les lois en vigueur ; les organisations religieuses sur un ensemble de textes à caractère sacré, comme la Bible ou le Coran. Tout acte de l'organisation doit pouvoir être justifié par sa conformité avec le système symbolique originaire.

L'Eglise catholique reconnaît la Révélation, consignée dans les livres canoniques de l'Ecriture sainte, comme son système symbolique originaire et ultimement normatif. En plus elle admet la Tradition comme source d'énoncés orthodoxes, comme commentaire autorisé de la vérité révélée. Ensemble, Ecriture et Tradition forment une gigantesque collection de documents réunis dans les bibliothèques et sources inépuisables de citations à disposition.

Lorsque l'Eglise doit se prononcer sur un sujet quelconque, elle a donc en réserve cet immense trésor, ce répertoire élaboré par plusieurs dizaines de siècles et partiellement entretenu dans la mémoire par la liturgie, la prédication et l'érudition. On peut imaginer les experts chargés d'élaborer les brouillons des documents officiels en train de compulser les index du répertoire, à la recherche des citations les plus adaptées à leur sujet : arme, avortement, divorce, mort, pouvoir, propriété... Quel est l'enseignement à leur sujet des Prophètes de l'Ancien Testament, des évangiles, des épîtres, de saint Augustin et saint Thomas, etc. ?

Deux problèmes se posent pour sélectionner les citations nécessaires à la production de la plus-value d'autorité : la quantité et la qualité des textes à disposition dans la mémoire collective. A ces deux problèmes fait écho la question de Jean Rémy qui aimerait savoir « en fonction de quels critères sélectionne-t-on les phrases citées de l'Evangile »⁹.

(a) *La quantité*. A elle seule, la Bible contient un nombre considérable d'énoncés. Si l'on y ajoute tous les textes de la Tradition, les « opera omnia sanctorum » et autres œuvres complètes, la masse d'informations stockées se trouve multipliée plusieurs fois. En admettant que, à propos d'un objet donné de discours, toutes les citations soient convergentes, c'est-à-dire expriment la même idée et soient ainsi interchangeable, il est vraisemblable que le choix du sélectionneur sera aléatoire, réglé par les connaissances personnelles, les habitudes de lecture, les modes de l'exégèse.

(b) *La qualité*. Le problème de sélection dans la masse documentaire se complique singulièrement lorsque des informations divergentes, sur un même objet de discours, existent dans la mémoire collective. Il n'est certainement pas téméraire d'affirmer que cette situation de divergences se rencontre fréquemment. Déjà, ainsi que le remarque Harvey Cox, l'enseignement du Christ marquait une certaine rupture avec la tradition juive : « Vous avez appris... eh bien ! moi je vous dis » (Matthieu, 5, 20 sq)¹⁰. Dans le même ordre d'idées, François Biot attire l'attention sur l'approche très différente du problème politique selon que l'on se réfère aux épîtres de saint Paul ou à l'Apocalypse. F. Biot conclut ainsi que, sans sous-estimer les points de convergence, « les points de vue divers du Nouveau Testament ne se laissent pas aisément unifier »¹¹.

Une sélection d'ordre qualitatif, opérant sur la base des points de vue exprimés dans les divers textes, s'avère donc inévi-

table. Et dans ce cas la sélection n'est plus livrée aléatoirement aux seules préférences individuelles de celui qui l'effectue, mais répond à des critères formels, rigides.

Le premier critère, celui de l'homogénéité entre citation et discours citant, oriente le choix des sélectionneurs vers les textes qui confirment leur propre point de vue. On imagine mal en effet que l'auteur d'un discours se place volontairement dans une situation de contradiction avec le système symbolique originaire.

Le principe d'homogénéité met alors en lumière le rôle déterminant de la position doctrinale de l'émetteur actuel. L'orthodoxie réside plus dans le simple fait de citer que dans le contenu même de la citation. Le principe d'opportunité que nous ont suggéré les analyses de Halbwachs et Bastide selon lequel seuls sont réactivés à la conscience du groupe les souvenirs qui s'accordent avec la pratique actuelle de ses membres, définit sans aucun doute le critère central de sélection des citations. Henri Desroche a étudié les sources bibliques des millénarismes chrétiens dont les textes de prédilection se trouvent dans l'Apocalypse et dans les prophéties vétéro-testamentaires de Daniel¹². Le contraste est total avec les citations que l'on trouve dans la doctrine politique officielle de l'Eglise.

L'existence, dans la mémoire collective de la communauté, de propositions divergentes sur un même objet contraint donc l'émetteur du message actuel à opérer une sélection qualitative. Du même coup les autres propositions disponibles sont laissées de côté. Ici comme partout, choisir signifie fermer la porte à d'autres possibilités. Valoriser un texte, c'est abandonner les autres, du moins provisoirement, dans les oubliettes de la mémoire collective.

Une analyse diachronique de la sélection des citations met cependant en lumière l'avantage inestimable qu'offre l'existence d'une surabondance de propositions divergentes dans le répertoire propre. Si, en vertu du principe d'homogénéité, chaque citation doit s'harmoniser avec le discours citant, ce dernier peut modifier au cours des temps son contenu et s'appuyer néanmoins sur des textes chaque fois différents du système symbolique originaire. La divergence même des informations disponibles dans le répertoire autorise une oscillation de la pensée à l'intérieur d'un espace qui reste en permanence orthodoxe.

L'analyse du corps des citations qui renforcent le discours de l'Eglise sur la propriété est à cet égard exemplaire.

Dans son discours légitimant l'inviolabilité de la propriété privée, Léon XIII sélectionne une citation de l'Ancien Testament que nous reproduisons ci-après dans son contexte¹³ :

Discours citant de Léon XIII :

« Enfin l'autorité des lois divines vient y apposer son sceau (aux lois civiles et à la loi naturelle), en défendant, sous une peine très grave, jusqu'au désir même du bien d'autrui. »

Texte cité ensuite par Léon XIII :

« Tu ne convoiteras pas la femme de ton prochain, ni sa maison, ni son champ, ni sa servante, ni son bœuf, ni son âne, ni rien de ce qui est à lui. » (Deutéronome, 5, 21)¹⁴.

Du point de vue diachronique, il est important de noter que cette citation ne sera jamais reprise par des documents ultérieurs.

Lorsque Léon XIII développe en revanche la doctrine de l'Eglise sur l'usage des biens, à savoir la nécessité de les utiliser pour le bien commun et non pas seulement pour le profit personnel de leur possesseur, il recourt à trois citations tirées de la Somme théologique de saint Thomas, trois puisées dans le Nouveau Testament et une chez un Père de l'Eglise, saint Grégoire le Grand. Le passage du document conciliaire *Gaudium et Spes*, consacré à la propriété, donne les références des citations de saint Thomas, de l'une des citations bibliques et celle de saint Grégoire. En outre, il fournit une quinzaine de références inédites par rapport à *Rerum Novarum*, essentiellement tirées de l'Ecriture sainte et des Pères de l'Eglise, qui appuient le point de vue conciliaire sur la propriété, à savoir que les biens de la terre sont destinés à tous les hommes¹⁵.

Quant à *Populorum Progressio* de Paul VI, document postérieur à Vatican II, il cite, toujours à propos de la propriété, quatre fois *Gaudium et Spes*, une fois le fameux passage de la Genèse sur la domination de la terre par l'homme, et une fois un texte patristique de saint Ambroise sur la destination universelle des biens.

La seule citation que Léon XIII invoqua pour défendre la légitimité de la propriété privée n'a pas été reprise par le Concile Vatican II, qui a en revanche reproduit celles concernant l'usage social des richesses, non sans les renforcer considérablement de tout un arsenal de références bibliques et patristiques. Quant à *Populorum Progressio*, on peut dire que ce document se situe dans la nouvelle tradition, la nouvelle manière de parler de ce problème, inaugurée par *Gaudium et Spes*.

Il est difficile de supposer que Léon XIII ignorait les textes que l'Eglise réactivera quelque soixante-dix ans après *Rerum Novarum*. Cette profonde différence dans la structure des citations — que la littérature catholique de tendance apologétique nommerait, avec le Père Bigo, une progression de la doctrine dans la conscience d'elle-même¹⁶, — manifeste les possibilités d'oscillations du discours orthodoxe. Le discours de l'Eglise, on l'a vu, ne se prive pas d'en faire usage au gré des nécessités qu'imposent sur lui les liens d'interlocution.

§ 4. La formation du noyau doctrinal

Nous savons que l'Eglise catholique reconnaît deux manières par lesquelles Dieu parle aux hommes, c'est-à-dire deux systèmes symboliques originaires différents : l'Ecriture et la Tradition. L'Ecriture ne soulève pas pour nous de problèmes particuliers, dans la mesure où elle constitue un système clos, où il n'est

permis à personne — pas même l'Eglise — d'ajouter ou de retrancher quoi que ce soit. La Tradition se révèle plus complexe et du reste suscite de nombreuses difficultés théologiques dans le dialogue entre catholiques et protestants, adeptes de la formule « *scriptura sola* ».

Nous avons vu également (au chapitre I) que, théoriquement, la Tradition ne peut innover radicalement en matière dogmatique ou morale par rapport à l'Ecriture. Elle ne peut que manifester la manière dont l'Eglise comprend la parole de Dieu, comment la communauté des croyants explicite au cours des siècles, sous l'inspiration du Saint-Esprit, les contenus latents des textes bibliques. Le rôle du magistère, qui a charge d'authentifier les énoncés de la Tradition, n'est au fond, selon l'excellente expression de Journet, que déclaratif. Nous avons également mentionné l'une des conditions essentielles permettant à un énoncé de la Tradition d'être authentifié par le magistère, c'est-à-dire lui permettant d'être reconnu digne de foi : la foi constante de l'Eglise à son sujet. C'est ce dernier point qui va être développé maintenant.

La foi constante de l'Eglise au sujet d'une proposition d'ordre dogmatique ou moral suppose très clairement ceci : que cette proposition ait été énoncée, puis reprise, répétée, transmise dans toute la communauté et à travers les siècles. Autrement dit, le mécanisme producteur d'énoncés dignes de foi est la *répétition*. On peut étendre à l'ensemble de la Tradition, cette remarque des Pères Calvez et Perrin circonscrite à la doctrine sociale de l'Eglise : « La répétition d'une même formule, la fréquence d'un thème sont des indices de leur importance »¹⁷.

On comprend alors que la plus-value d'autorité d'une citation augmente avec la fréquence des apparitions de cette citation. La plus-value se renforce par accumulation dans le temps des citations du même texte. Nous appellerons *noyau doctrinal*¹⁸ un énoncé suffisamment repris et répété pour pouvoir être considéré comme émanant de la Tradition authentique de l'Eglise.

La communauté ecclésiale produit, par l'intermédiaire de ses membres, une foule d'énoncés. La même communauté sélectionne ensuite, par une sorte d'intuition de la vérité, dans cette masse et privilégie un certain nombre de propositions auxquelles le magistère donnera une confirmation finale dans un document officiel. Le même mécanisme de reprise, de répétition et de sanction joue aussi à propos de la sélection par la communauté des passages de l'Ecriture. La Tradition n'est donc finalement pas seulement productrice et sélectionneuse de ses propres énoncés ; elle produit et reproduit aussi une certaine lecture de la Bible.

C'est ainsi que le discours politique de l'Eglise a constamment privilégié, dans sa doctrine du pouvoir, le passage suivant extrait de l'épître de Paul aux Romains :

« Que tout homme soit soumis aux autorités placées au-dessus de nous. Il n'y a d'autorité qui ne vienne de Dieu : celles qui existent ont été instituées par lui. Ainsi celui qui résiste à l'autorité, résiste à l'ordre voulu par Dieu ; et les récalcitrants

s'attireront sur eux-mêmes une condamnation. En effet, ce n'est pas pour les bonnes actions, mais pour les mauvaises, que les magistrats sont à redouter. Veux-tu n'avoir point à craindre l'autorité ? Fais le bien, et tu en auras des éloges : le magistrat est ministre de Dieu pour ton bien. Mais si tu fais le mal, crains ; ce n'est pas en vain qu'il porte l'épée : il est ministre de Dieu pour faire justice, et exercer la colère contre celui qui fait le mal. Il est donc nécessaire de se soumettre, non seulement par crainte du châtement, mais aussi par motif de conscience »¹⁹.

Alors que le discours de l'Eglise sur la propriété manifeste dans le temps des ruptures et des déséquilibres dans la structure des citations, le discours sur le pouvoir témoigne d'une remarquable homogénéité. Le texte de Paul cité plus haut n'apparaît, dans le corpus dont nous disposons, pas moins de onze fois entre 1878 et 1965, répartis dans neuf documents, de Léon XIII au Concile Vatican II²⁰.

Nous sommes donc bien là en présence d'un noyau doctrinal dont la solidité semble défier l'usure du temps et qui manifeste une conviction constante qui part de la prédication dans l'Eglise primitive pour apparaître encore vingt siècles plus tard.

Il ne fait pas de doute que cet aspect éminemment redondant du noyau doctrinal impose de sévères limitations aux possibilités d'innovation du discours orthodoxe. Certainement que, à côté d'une considération attentive de la nature de l'objet lui-même, Paul VI fut déterminé dans sa décision doctrinale sur la contraception par le déjà-dit de l'Eglise en la matière, qui représentait une norme pour lui intransgressable.

Il est pourtant des cas où le magistère doit innover. Ecriture et Tradition donnent bien des réponses préconstruites à un certain nombre de problèmes inventoriés dans les index imaginaires dont nous avons parlé plus haut : mariage, divorce, aumône, pouvoir, etc., sont des questions sur lesquelles l'Eglise ne peut être prise de court. Son discours répond par avance à des objections aussi connues que le sont leurs solutions. Mais il est impossible de trouver dans la Bible ou dans les Pères et Docteurs, des citations ayant trait à la bombe atomique, aux sociétés multinationales, à la pollution. Certains problèmes très contemporains, très liés au temps et donc très concrets ne peuvent avoir été prévus dans toute leur complexité des siècles auparavant.

Dans ce cas le discours devra, sinon innover radicalement, du moins procéder par analogie. Du « coïtus interruptus » on passe à la pilule anti-conceptionnelle ; du « qui usera de l'épée, périra par l'épée » aux armes nucléaires.

C'est dans cette conjoncture où les situations concrètes appellent une réponse circonstanciée, que le rôle du magistère continu de l'Eglise à travers les siècles ainsi que de la théologie revêt une importance particulière : en n'interrompant jamais le processus de production d'énoncés, il permet à la mémoire collective de la communauté de s'enrichir perpétuellement d'éléments susceptibles d'être à leur tour repris, répétés et peut-être un jour transmués en de véritables noyaux doctrinaux.

C'est certainement le mérite de Léon XIII d'avoir réussi à engendrer une tradition doctrinale en matière politique et sociale. De nouveau à propos de la propriété *Rerum Novarum* est cité ou mentionné sept fois dans *Quadragesimo Anno* de Pie XI, une fois dans *Mater et Magistra* de Jean XXIII et deux fois dans *Gaudium et Spes*. Il reste à prouver que la doctrine léontine survivra à l'épreuve des longues périodes. Entre *Quadragesimo Anno* et le document du Concile, la diminution des citations est forte. Peut-être même les Pères conciliaires ont-ils voulu rendre un ultime hommage à Léon XIII avant de tourner la page et de s'engager sur des chemins nouveaux. Toujours est-il que *Populorum Progressio* ne cite plus *Rerum Novarum* sur ce point. En revanche, *Gaudium et Spes* qui, comme nous l'avons vu, insiste si fortement sur les références patristiques, renoue avec une doctrine ancestrale de l'Eglise sur la destination universelle des biens. Il s'agit bien plus que l'exhumation érudite de textes vénérables : l'Eglise témoigne dans *Gaudium et Spes* de sa foi constante, perdue un certain temps dans quelque trou de mémoire, mais retrouvée par les nécessités de l'*aggiornamento*.

La doctrine politique de l'Eglise, souvent provoquée par des événements d'une brûlante urgence, n'échappe pas à une insertion dans le temps « proche et lointain », pour reprendre les termes de Roger Bastide²¹. Seul le temps lointain la consacre comme tradition authentique de l'Eglise, objet du consensus des croyants²².

§ 5. Le conditionnement de l'innovation doctrinale

Une innovation doctrinale signifie une rupture de la structure redondante et donc de la prévisibilité du discours orthodoxe. Elle introduit dans le discours une proposition hautement informative, originale et imprévisible pour les destinataires naturels. Le corollaire de cette rupture du discours est son retentissement dans la situation de communication où l'efficacité sociale du message novateur devient elle-même imprévisible. Innover, c'est, pour l'émetteur, prendre un risque de formuler des propositions qui ne sont pas constituées en noyaux doctrinaux et dont l'acceptabilité auprès des membres de la communauté est incertaine.

Dans les cas où les nécessités de l'interlocution avec d'autres catégories de destinataires obligent malgré tout l'émetteur à innover, il existe plusieurs stratagèmes discursifs qui, combinés, conditionnent le message de manière à diminuer les risques de rejet et à augmenter ses chances d'acceptation.

Si l'innovation n'est que relative, c'est-à-dire si elle ne rompt qu'une structure redondante de courte période pour renouer avec une structure de longue période, le discours peut toujours modifier sa structure de citations et ainsi gager cette innovation relative de la plus-value d'autorité nécessaire. On a déjà noté ce processus à propos des textes conciliaires relatifs à la pro-

priété. André Biéler, pour sa part, remarque le même phénomène :

« Heureusement, l'Eglise conservait dans sa tradition théologique, et plus encore dans le trésor de la révélation biblique, dont elle s'était contentée d'une interprétation trop partielle, de nombreux éléments précieux qui lui permettaient d'opérer fructueusement cette nouvelle réflexion. Les redécouvertes de la théologie œcuménique contemporaine ne sont souvent que la remise en valeur, en des termes nouveaux, des réflexions anciennes qui avaient été laissées momentanément dans l'ombre »²³.

Le deuxième stratagème consiste pour l'émetteur du message novateur de maximiser l'effet de position privilégiée dont il jouit. L'affirmation, elle-même prévisible et redondante, du rôle de l'émetteur comme seul habilité à formuler des messages vrais et efficaces, supplée, ou est supposée le faire, à la fragilité doctrinale de l'innovation. La production d'innovations est liée ainsi à l'affirmation répétée des titres de l'autorité, à l'appel solennel à l'obéissance, à l'accentuation des fonctions disciplinaires des messages. On observe ce phénomène aussi bien sous Léon XIII où la stratégie du ralliement s'accompagne de documents comme *Sapientiae Christianae*, et où la naissance de la doctrine sociale officielle nécessite les mises au point de *Graves de communi*, qu'à l'époque de Paul VI dont la première encyclique, promulguée pendant le Concile, porte un caractère disciplinaire très marqué :

« Ce désir de donner aux rapports intérieurs de l'Eglise la marque d'un dialogue entre les membres d'une communauté dont la charité est le principe constitutif ne supprime pas l'exercice de la vertu d'obéissance là où l'exercice de la fonction propre de l'autorité, d'une part, de la soumission de l'autre, est réclamé, soit par l'ordre convenable à toute société bien organisée, soit surtout par la constitution hiérarchique de l'Eglise. L'autorité de l'Eglise est instituée par le Christ ; bien plus, elle le représente, elle est le véhicule autorisé de sa parole, elle est la traduction de sa charité pastorale... »²⁴.

La mise en relief du rôle privilégié de l'émetteur, qui renforce ainsi son effet de position auprès des destinataires naturels, sert autant de frein à l'innovation doctrinale des membres subordonnés de l'Eglise (théologiens et laïcs) qu'à l'acceptation des nouveautés proposées par le discours officiel. Toujours, un discours neuf et original introduit la tempête dans l'Eglise et exige que le timonier soit ferme à la barre.

Le troisième moyen par lequel le discours tente d'assurer l'acceptation sociale des innovations qu'il introduit est leur immersion dans une masse importante d'énoncés prévisibles, doctrinalement irréprochables. Il semble bien que Léon XIII ait usé de ces doses homéopathiques pour jeter les bases doctrinales de son ralliement aux systèmes politiques pluralistes.

Immortale Dei a de longues pages pour rappeler les thèses ultra-classiques sur l'origine divine du pouvoir, les devoirs religieux des gouvernants, la perfection de l'Eglise, la nécessité d'amicales relations entre le trône et l'autel. Le pape y rappelle,

en les citant et en les renouvelant, les condamnations du « droit nouveau » par Grégoire XVI dans *Mirari Vos* et par Pie IX dans de nombreux documents, dont le fameux *Syllabus* ²⁵. Ensuite, en quelques lignes, Léon XIII proclame l'indifférence de l'Eglise aux diverses formes de gouvernement et même une discrète approbation de la démocratie, sans toutefois que ce mot soit prononcé.

« Bien plus, on ne réproouve pas en soi que le peuple ait sa part plus ou moins grande au gouvernement ; cela même, en certains temps et sous certaines lois, peut devenir non seulement un avantage, mais un devoir pour les citoyens » ²⁶.

En moins de dix lignes, Léon XIII introduit ensuite le concept de tolérance qu'il renforce d'ailleurs à l'aide d'un noyau doctrinal, accompagné d'une citation de saint Augustin, selon lequel l'Eglise ne force personne à embrasser la foi catholique contre son gré.

« De plus, il n'y a pour personne de juste motif d'accuser l'Eglise d'être l'ennemie soit d'une juste tolérance, soit d'une saine et légitime liberté. En effet, si l'Eglise juge qu'il n'est pas permis de mettre les divers cultes sur le même pied légal que la vraie religion, elle ne condamne pas pour cela les chefs d'Etat qui, en vue d'un bien à atteindre, ou d'un mal à empêcher, tolèrent dans la pratique que ces divers cultes aient chacun leur place dans l'Etat » ²⁷.

La suite du document est consacrée au rappel, à caractère disciplinaire, des devoirs des catholiques, de la nécessité de l'unité d'action et d'un « commun assaut de déférence envers le Saint-Siège » ²⁸.

L'encyclique *Libertas* est structurée de manière identique. Après avoir développé tout ce qui sépare la conception libérale moderne de la doctrine catholique sur la liberté, après avoir condamné, dans la ligne de Pie IX, les différentes libertés telles celles de la presse, des cultes, de conscience et d'enseignement, Léon XIII consacre quelques lignes à la tolérance nécessaire du mal ²⁹. Le document s'achève sur des directives d'ordre juridictionnel concernant la conduite pratique des catholiques en tant que citoyens des régimes pluralistes.

Ainsi donc la tolérance postulée par les rapports d'interlocution que l'Eglise avait décidé de tisser avec les gouvernants des Etats où sévissaient l'irrégion et le droit nouveau, trouvait une discrète place dans des documents par ailleurs caractérisés par une redondance solennelle et pléthorique. Léon XIII avait compris intuitivement, bien avant que la théorie de l'information ne le formule, que « l'objet du « conditionnement » peut être exprimé comme celui d'assurer une redondance sémantique aussi élevée que possible, cette redondance étant liée à l'intelligibilité »³⁰ ou, dans notre optique, à l'acceptabilité du message.

Alors que la proposition rapportante et la citation renvoient explicitement à des émetteurs distincts de l'émetteur actuel, qui sont nommés et définis socialement et historiquement, les autres types de propositions ne font rien de tel. Le chercheur est renvoyé à ses seules ressources pour trouver l'origine des informations, particulièrement de celles que contiennent les propositions normatives et constatives.

Le modèle d'interlocution présenté au chapitre II est une construction déductive. Il suppose dans son axiomatique que l'émetteur cherche à rendre son message socialement efficace et qu'alors le discours émis va traduire la réciprocité des points de vue de son auteur et de son destinataire. Ce modèle exprime, si l'on veut, une théorie du discours acceptable pour une communauté de communication donnée.

L'approche méthodologique est naturellement très différente lorsqu'on est en présence d'un matériel empirique qui, bien qu'il nomme ses destinataires, tait le nom de ceux qui jouent pour lui le rôle d'interlocuteurs. La méthode à suivre doit alors être inductive : étant donné un certain contenu du discours, il faut inférer quels peuvent en être ses interlocuteurs, c'est-à-dire ceux qui, de par leur qualité et position, ont pu ou auraient pu émettre un semblable discours. Prenons quelques exemples pour illustrer ce propos. Lorsque le Christ dit à un jeune homme que la perfection consiste à vendre ses biens, à les donner aux pauvres et à le suivre, il n'y a certainement pas de rapport d'interlocution, de réciprocité des perspectives entre les deux protagonistes. Car, dit l'Evangile de Matthieu, « le jeune homme s'en alla tout triste : il avait de grandes propriétés »¹. Le discours du Christ est le type même du message inefficace et inacceptable, dans le sens bien précis où nous l'entendons. En revanche le « enrichissez-vous ! » de tel ministre français du XIX^e siècle ou le « soumettez-vous aux princes » du discours de l'Eglise sont des messages dont on peut inférer les interlocuteurs, qui sont ceux à qui ils conviennent : bourgeois lancés dans l'aventure du capitalisme industriel, pouvoirs publics menacés par l'ère des révolutions.

Les citations permettent, nous l'avons vu, de formuler des énoncés acceptables pour les destinataires naturels, qui en reconnaissent *a priori* l'autorité et la valeur normative. Nous avons ainsi pu établir que les citations sont le code propre de l'organisation, sa manière spécifique de parler d'un objet de discours. En elles parle le magistère de l'Eglise qui transmet ou crée une tradition doctrinale.

Les propositions métalinguistiques sont aussi la voix propre de l'Eglise qui agit en matière contentieuse. On peut distinguer deux sortes de propositions métalinguistiques : d'une part celles qui précisent le sens qu'il faut donner à certains mots, à certaines expressions ; d'autre part celles qui formulent le discours orthodoxe à propos d'un autre discours. Nous appellerons ces dernières propositions *verdictives*, en reprenant une expression d'Austin,

et nous en étudierons la fonction précise au chapitre suivant. Les propositions métalinguistiques expriment la voix de la hiérarchie, pressée de définir avec précision le sens sémantique, ou politique et moral des énoncés qui circulent dans la communauté et dans la société.

L'encyclique de Léon XIII *Graves de communi* est le type même du discours à fonction métalinguistique prédominante. Elle explicite en effet le sens qu'il faut donner, et en même temps celui que les catholiques ne doivent pas donner, à diverses expressions telles que « socialisme chrétien », « action chrétienne populaire », et surtout « démocratie chrétienne ».

Comme nous le verrons amplement dans la Partie II de notre travail, la proposition métalinguistique intervient en période de crise intellectuelle, quand la prolifération des discours s'empare des mots et changent leur sens, quand le jeu des reformulations habille les anciennes idées sous une terminologie renouvelée.

Il reste à examiner le cas des propositions constatatives et normatives. Nous excluons bien sûr de notre analyse le cas où le discours sur la réalité et les normes sont formulées sous forme de citations ou de paraphrases de citations, autrement dit le cas où ils représentent des noyaux doctrinaux. Ce cas a été analysé dans la section précédente. Au fond le problème qui reste est de savoir d'où proviennent les informations qui ne tirent leur origine ni de l'Écriture, ni de la Tradition.

§ 1. *Le discours de la nature*

S'il est un solide noyau doctrinal, c'est bien celui qui exprime la conviction constante de l'Eglise d'être l'interprète de la loi naturelle. Parmi les innombrables déclarations du magistère, retenons à ce sujet celle de Pie XII citée ci-après :

« ...Le pouvoir de l'Eglise n'est pas du tout circonscrit au domaine des « choses strictement religieuses », selon l'expression habituelle, mais tout le domaine de la loi naturelle lui appartient également ainsi que son enseignement, son interprétation et son application pour autant qu'on en considère le fondement moral »².

La plupart des commentateurs de la doctrine sociale de l'Eglise lui assignent deux sources d'inspiration : d'une part l'ensemble formé par l'Écriture et la Tradition, d'autre part le droit naturel³.

Les textes officiels de l'Eglise argumentent sans cesse à partir des normes imposées par la nature à la raison humaine. La nature est en effet à la raison, ce que la Révélation est à la foi : son contenu, son aliment, sa juridiction.

Le concept de nature a eu une telle importance dans la pensée de l'Eglise qu'il est nécessaire de donner ici quelques éclaircissements sur sa signification. Car c'est un concept profondément ambigu qui condense (en français du moins) en un seul terme deux notions très différentes. Dans un premier sens qu'a produit la réflexion philosophique grecque, la nature ou *physis*

représente l'ensemble des êtres qui ont en eux-mêmes le principe de leur changement, éventuellement ce principe lui-même. La physis s'oppose ainsi à l'ensemble des choses artificielles, fruits de l'activité fabricatrice de l'homme. La deuxième signification du mot nature est équivalente au concept d'essence, de forme au sens aristotélicien. La nature d'une chose considère les caractéristiques de cette chose, sans lesquelles elle ne serait pas ce qu'elle est. Lorsque, par exemple, saint Thomas utilise le terme *natura*, il se réfère au second sens que l'on peut appeler ontologique, par opposition au premier qui est physique.

Il n'est pas possible de décrire ici la carrière de cette terminologie héritée des Grecs et incorporée dans la réflexion chrétienne. Signalons cependant la juxtaposition au XIII^e siècle des deux grandes visions du franciscain Bonaventure et du dominicain Thomas. Saint Bonaventure nous intéresse ici parce qu'il considère l'ensemble de l'univers naturel, donc physique, comme un langage qui parle de Dieu et par lequel Dieu parle aux hommes. Comme saint François, Bonaventure considère la nature dans la lumière du dogme de la Création, reflétant la bonté et la beauté des Personnes divines. Pour lui, ainsi que le dit Etienne Gilson, « les choses sont à Dieu ce que les signes sont à la signification qu'ils expriment : elles constituent donc une sorte de langage, et l'univers tout entier n'est qu'un livre dans lequel se lit partout la Trinité »⁴.

L'univers est conçu par saint Thomas de manière différente. Chaque être, loin de n'être que le signe de quelque chose d'autre, porte en lui son propre principe d'intelligibilité, qui est précisément sa *natura*, son essence. Le lien de chaque être avec Dieu est un lien d'existence, et la Création est un acte divin continu.

R. Lenoble montre bien les transformations du concept de nature depuis la fin du Moyen-Age jusqu'aux Lumières. Progressivement, la nature comme univers perdit le lien avec le Créateur et, sous l'influence notamment du nominalisme et de l'empirisme, la nature-essence fut oubliée. Désormais la nature est elle-même divinisée dans des conceptions panthéistes comme celles de G. Bruno ou Spinoza, ou au contraire décrite comme une machine. Dans les deux cas cependant, on assiste à une anthropomorphisation du concept de nature. Soit, comme le dit Lenoble, que « pour l'homme de la Renaissance, la Nature prend donc la place de Dieu, parce qu'elle-même a une âme, qu'elle réalise des intentions constantes, qu'elle veille sur l'homme comme une Providence »⁵, soit qu'elle n'est plus mesurée que par les calculs des physiciens et par son utilisation possible.

Il va de soi que le thomisme, réintroduit dans l'enseignement de l'Eglise au XIX^e siècle après une longue période d'oubli, s'inscrit totalement en faux contre la conception d'un univers panthéiste ou d'un univers mécanique. Aussi bien les calculs des physiciens que les effusions sentimentales d'un Diderot ou d'un Rousseau sur la nature lui sont étrangers. La seule « bonté » qu'il voit dans la nature est celle de l'être dont la saisie ne peut que résulter d'un effort métaphysique.

Le discours politique de l'Eglise n'a cependant, et paradoxalement, pas respecté cette ligne de pensée. Peut-être par facilité rhétorique, peut-être parce que le renouveau thomiste n'avait pas encore produit à l'époque de Léon XIII tous ses résultats, de nombreux passages trahissent, sinon une conception, du moins une manière anthropomorphique de parler de la nature. En reprenant une terminologie de Kenneth Burke, on peut dire que le discours de l'Eglise attribue à la nature des *motifs*.

Rerum Novarum illustre particulièrement bien ce point. Ainsi la nature met la terre à disposition de l'homme⁶ ; elle impose au père de se préoccuper de l'avenir des enfants⁷ ; elle a confié la conservation de la communauté au pouvoir souverain⁸ ; elle destine la femme plutôt aux travaux domestiques⁹ ; elle donne une double empreinte au travail — personnalité et nécessité¹⁰ ; elle octroie aux sociétés privées un droit à l'existence¹¹.

Comme la nature est accessible à la connaissance humaine rationnelle, les informations de la nature se trouvent formulées dans des propositions constatatives. Léon XIII affirme que le genre humain a consacré le droit de propriété « en considérant attentivement la nature »¹².

La nature fonctionne donc dans le discours de l'Eglise comme une source d'informations que l'homme intègre et raisonnable peut découvrir par son « regard » sur elle mais qui seront surtout formulées dans la parole du magistère, interprète qualifié de la nature. La nature est au fond un émetteur d'informations¹³.

Mais ce que la nature « dit », ce que l'homme peut apprendre d'elle en la regardant, prend immédiatement une valeur normative. Le message de la nature est d'ordre législatif, ce qu'exprime le concept de *loi naturelle*, présente dans la conscience morale de tout homme droit.

« La loi naturelle est écrite et gravée dans le cœur de chaque homme, car elle est la raison humaine elle-même »¹⁴.

Autrement dit la considération de la nature, de ce qui est, entraîne immédiatement une série de devoirs pour l'homme. Le constatif est ainsi automatiquement absorbé par le normatif, phénomène qui n'a pas échappé aux Pères Calvez et Perrin :

« Il fallait insister ici sur le contenu tant descriptif que normatif « du droit naturel » selon l'enseignement social de l'Eglise »¹⁵.

L'ordre postulé par le discours de l'Eglise ramène ce qui doit être à ce qui est.

L'Eglise n'oublie cependant pas que la nature est aussi sortie de l'acte créateur de Dieu et que son ordre reflète la providence divine.

« Nous pensons ici en particulier à ce qu'on appelle le droit naturel, inscrit de la main même du Créateur sur les tables du cœur humain et que la saine raison peut y lire quand elle n'est pas aveuglée par le péché et la passion »¹⁶.

Si, en dernière analyse, le droit naturel prend sa source dans la volonté divine, il ne saurait y avoir de contradiction entre les normes de la nature et les normes fournies par la Révélation.

D'autre part, étant accessible à la raison humaine même privée de la foi, les normes du droit naturel expriment un point de vue accessible à tous les hommes. Autrement dit le contenu de la loi naturelle est une information redondante par rapport à ce que le genre humain peut découvrir grâce à sa seule raison, et redondante par rapport à la révélation — sauf qu'elle parle à l'intelligence et non à la foi.

On touche là un des aspects les plus difficiles du concept de loi naturelle. Paradoxalement, on est au lieu où le « naturel » devient « culturel ». Le Père Georges M.M. Cottier rappelle une série de distinctions opérées par saint Thomas : les premiers principes (dans l'ordre spéculatif ou pratique) sont évidents en soi, mais pas forcément évidents pour nous ; en plus, ce qui est évident pour nous se subdivise à son tour en ce qui est évident pour les « sages » et ce qui est évident pour tous. Le Père Cottier définit ainsi le terme de « sage » :

« Disons qu'il s'agit des élites morales de l'humanité ou peut-être plus largement des représentants qualifiés de la culture humaine » ¹⁷.

Le contenu du droit naturel s'inscrit alors dans une double relation de redondance : d'une part avec ce que tous pensent, avec les plus grandes généralités éthiques et juridiques du type « *pacta sunt servanda* » ; d'autre part avec le contenu du discours des élites. Au cœur de la problématique du droit naturel, nous voilà renvoyés au discours de l'autre, de monsieur-tout-le-monde ou du sage. Comme le dit bien Antoine Vergote « la nature, muette de soi, prend les voix que le discours humain lui prête » ¹⁸.

Le précurseur de la renaissance thomiste au XIX^e siècle fut le jésuite italien Taparelli d'Azeglio, qui fut du reste professeur au Collège romain et qui eut pour élève Joachim Pecci, le futur Léon XIII. Taparelli donna une impulsion vigoureuse et décisive au renouveau de la doctrine de saint Thomas sur le droit naturel. Un de ses ouvrages principaux est intitulé « *Essai théorique de Droit Naturel appuyé sur les faits* ». Or, comme l'explique Robert Jacquin, lui-même cité par Marcel Prélôt, le « *fatto* » (le fait) dont il est question « n'est pas le fait constaté au sens moderne du mot, tel que l'entendent les sciences expérimentales — il suffit d'ouvrir le livre pour s'en rendre compte — mais plutôt le témoignage de la conscience universelle exprimée par le langage courant... Taparelli prend pour point de départ les notions les plus communes, spontanément formulées par le vulgaire. Ces idées, reçues comme des données, supposent, précisément parce qu'elles appartiennent au genre humain, une raison d'être constante : elles sont la voix infaillible de la nature » ¹⁹.

A cette doctrine de Taparelli sur le *fait* comme source de connaissance du droit naturel correspond cette proposition de Léon XIII sur le jugement et le sens commun de tous les hommes « qui certainement est pour nous la voix de la nature » ²⁰.

L'argumentation par recours à l'autorité de la loi naturelle est parfois redondante par rapport à un noyau doctrinal. Dans ce cas les deux sources du discours se renforcent mutuellement,

l'une parlant à la raison, l'autre à la foi. Lorsqu'une argumentation ne peut s'appuyer que sur la loi naturelle, elle est susceptible d'atteindre l'ensemble des hommes « de bonne volonté » puisqu'elle se borne à formuler des contenus que tous pourraient connaître. Dans l'esprit de l'Eglise, le discours de la nature est un code universel et donc apte à toucher les destinataires latéraux.

§ 2. *Le discours des élites*

L'origine culturelle des normes les moins évidentes du droit naturel invite à rechercher avec plus de précision quelles sont les voix humaines qui traversent le discours de l'Eglise pour venir se sédimenter en normes concrètes sur des objets bien précis.

Il apparaît clairement, et nous le montrerons plus loin avec des exemples précis, que le contenu normatif du discours politique de l'Eglise reflète des rapports d'interlocution entre la hiérarchie ecclésiale et ce qu'on appelle les élites, qui ne sont pas seulement morales et culturelles, mais aussi politiques et économiques. Les énoncés normatifs témoignent de la réciprocité des perspectives avec ceux qui détiennent le pouvoir politique et les richesses économiques.

Nulle part mieux que dans les différents documents de Pie XII ne transparaît le caractère fondamentalement élitiste de la doctrine sociale et politique de l'Eglise. Ecoutons le souverain pontife :

« Au témoignage de l'histoire, là où prospère une vraie démocratie, la vie du peuple est comme imprégnée de saines traditions qu'il n'est pas permis de détruire. Or les représentants de ces traditions sont avant tout les classes dirigeantes, c'est-à-dire les groupes d'hommes et de femmes, ou les associations qui donnent, comme on dit, le ton, au village et à la ville, à la région, au pays tout entier »²¹.

Il est inutile de faire ici une anthologie du prédécesseur de Jean XXIII. Chacun peut à loisir se reporter aux textes eux-mêmes. Il importe cependant de débusquer ce qui, dans le discours de l'Eglise, permet d'inférer les liens d'interlocution avec les élites.

(a) *Le discours sur l'inégalité des hommes*

Le discours de l'Eglise a insisté pendant des décennies sur l'inégalité nécessaire des hommes dans la société civile et dans l'Eglise. C'est même en se fondant sur le noyau doctrinal de la diversité des charismes et des fonctions dans l'Eglise, qu'il a extrapolé l'inégalité politique, sociale et économique qui doit régner dans toute société. Selon Léon XIII Dieu « a établi dans l'Eglise différents degrés d'ordre avec la diversité des fonctions en sorte que tous ne fussent pas apôtres, ni tous docteurs, ni tous pasteurs, ainsi a-t-il constitué dans la société civile plusieurs ordres différents en dignité, en droits et en puissance »²².

Ce discours trouve encore un écho bien des années plus tard dans cette significative déclaration de Pie XII :

« Les inégalités sociales, comme celles de la naissance, sont inévitables : la nature prévoyante et la bénédiction de Dieu sur l'humanité illuminent et protègent les berceaux, les couvrent de baisers, mais ne les égalisent pas »²³.

Le fait que cette dernière phrase fut prononcée dans un discours à la noblesse romaine ne doit pas faire oublier qu'elle traduit ce qui fut longtemps un point de doctrine. Nous dirons en revanche volontiers qu'avant la rupture opérée par Jean XXIII à propos de l'inégalité des hommes notamment, l'interlocution avec les élites, noblesses héréditaires, capitaines d'industrie ou gouvernants, fut une donnée structurelle du discours de l'Eglise, le déterminant dans son contenu même.

(b) *Le discours sur l'activité économique*

Le discours de l'Eglise en matière économique et sociale a, de Léon XIII à Jean XXIII, reproduit la vision du monde et les intérêts d'un capitalisme des classes moyennes.

La pièce maîtresse de toute la doctrine est la défense de la propriété privée. Selon Léon XIII il s'agit même là du premier devoir des pouvoirs publics :

« En premier lieu, il faut que les lois publiques soient pour les propriétés privées une protection et une sauvegarde »²⁴.

La promotion sociale de la classe ouvrière se réalisera par son accès progressif à la propriété. Mais ce processus est envisagé avec une prudence infinie, permettant d'exclure à l'avance tout bouleversement de la distribution des rôles sociaux :

« (L'ouvrier) s'appliquera à être parcimonieux, et fera en sorte, par de prudentes épargnes, de se ménager un petit superflu, qui lui permette de parvenir, un jour, à l'acquisition d'un modeste patrimoine »²⁵.

Notons au passage une contradiction de Léon XIII, pour qui le superflu doit être précisément distribué aux pauvres au titre de la fonction sociale de la propriété. Le « petit superflu » dont parle le pontife à propos de l'ouvrier est-il alors exonéré de la loi de charité ?

En fait Léon XIII ne cache pas le rôle socialement et politiquement avantageux de la progressive accession de l'ouvrier à la propriété : la lutte des classes en sera atténuée²⁶.

Toute l'argumentation léontine pour défendre la propriété privée entretient de grandes ressemblances avec la doctrine économique des Physiocrates, champions d'un libéralisme favorable aux grands propriétaires fonciers. Léon XIII ne se réfère en fait qu'à la seule propriété de la terre et néglige complètement la propriété industrielle. Il faudra attendre *Mater et Magistra* de Jean XXIII pour que la distinction entre propriété des biens de consommation et propriété des biens de production soit exprimée²⁷.

Selon Léon XIII, l'utilité de la propriété est sans cesse ramenée à celle de la terre, qui fournit aux hommes les produits

nécessaires à leur subsistance, qui, par sa stabilité, permet d'assurer l'avenir et sur laquelle le travail de l'homme marque son empreinte.

L'économie politique du discours de l'Eglise contient un certain nombre de maximes, comme dit Gérard Genette, qui expriment, avec un certain décalage sur l'avant-garde de la science économique, la « Vulgate scientifique » d'une époque (selon l'expression de Roland Barthes)²⁸ :

« Il n'y a pas de capital sans travail, ni de travail sans capital »²⁹.

« L'homme est fait pour travailler comme l'oiseau pour voler »³⁰.

Avec les Physiocrates, Léon XIII plaide pour une fiscalité légère :

« Mais une condition indispensable pour que tous ces avantages deviennent des réalités, c'est que la propriété privée ne soit pas épuisée par un excès de charges et d'impôts »³¹.

La doctrine sociale de l'Eglise s'attaque au socialisme et en même temps au libéralisme individualiste, le « libéralisme manchestérien » dont parle Pie XI³². Mais l'Eglise ne condamne pas le *capitalisme*, dont elle se contente de vouloir éliminer les abus et qu'elle désire organiser selon la justice³³.

Les abus du capitalisme réprouvés par Pie XI sont ceux qui naissent d'une concentration excessive des capitaux et donc d'un pouvoir politique et économique démesuré, souvent organisé à l'échelle internationale. Le souverain pontife usera même d'une forte formule lorsqu'il stigmatisera « l'impérialisme économique »³⁴.

Comme le capitalisme lui-même, la concurrence n'est pas mauvaise en soi, pourvu qu'elle soit « contenue dans de raisonnables et justes limites »³⁵ et qu'elle ne puisse se détruire elle-même.

Pie XI prend donc la défense d'un capitalisme de petites et moyennes entreprises, ennemies de la concentration des capitaux et des énormes firmes actives dans de nombreux pays à la fois. Il y a là, incontestablement, un accent nationaliste caractéristique de l'époque.

Léon XIII et le même Pie XI iront encore plus loin : ils montreront à la classe des entrepreneurs que l'éthique du catholicisme s'accorde avec l'esprit du capitalisme, pour paraphraser Max Weber.

Lorsque Léon XIII développe sa doctrine de l'usage des richesses, selon laquelle le possesseur de biens doit donner aux pauvres son superflu, il entoure cela de telles restrictions pratiques, que les conséquences de cette morale sociale ne sont guère bouleversantes.

Premièrement, il s'agit d'un devoir de charité, impératif certes aux yeux de la loi divine, mais qui ne relève pas de la justice. « Un devoir, par conséquent, dont on ne peut poursuivre l'accomplissement par les voies de la justice humaine. »³⁶. Cette position de Léon XIII est l'une des rares où la norme positive

— en l'occurrence le droit de posséder des biens et d'en user — diverge de la norme révélée, à savoir l'obligation de faire des richesses un usage commun. Quelle que soit la raison de cette divergence, remarquons qu'elle convient admirablement aux intérêts des destinataires latéraux détenteurs de richesses : selon l'Eglise la législation positive ne peut les forcer à une distribution de leur superflu.

La seconde restriction à l'obligation morale du don réside dans la mesure de ce qui est superflu. Léon XIII précise sa pensée à ce sujet :

« Nul assurément n'est tenu de soulager le prochain en prenant sur son nécessaire ou sur celui de sa famille ; ni même de rien retrancher de ce que les convenances ou la bienséance imposent à sa personne : *Nul, en effet, ne doit vivre contrairement aux convenances* (saint Thomas, II a - II ae, q 32, a 6) »³⁷.

Le devoir de charité n'intervient qu'après avoir « suffisamment donné à la nécessité et au decorum »³⁸.

Pie XI ne dira pas autre chose lorsqu'il affirmera que l'homme doit donner les revenus « qui ne sont pas indispensables à l'entretien d'une existence convenable et digne de son rang »³⁹.

Reprenant le noyau doctrinal de l'usage commun des richesses, Pie XI en trouve une ingénieuse application. Il considère en effet que les investissements industriels réalisent, de la part des possesseurs de capitaux, l'obligation morale postulée par la doctrine.

« Des principes posés par le Docteur Angélique, Nous déduisons sans peine que celui qui consacre les ressources plus larges dont il dispose à développer une industrie, source importante de travail rémunérateur, pourvu toutefois que ce travail soit employé à produire des biens réellement utiles, pratique d'une manière remarquable et particulièrement appropriées aux besoins de notre temps l'exercice de la vertu de magnificence »⁴⁰.

Il faut avouer qu'en cette période de chômage dramatique (1931), les propos du souverain pontife ne manquaient pas au principe d'opportunité. De manière générale, ainsi que le confirme la citation suivante, la morale sociale catholique, s'est harmonisée avec la pratique sociale et économique du système capitaliste :

« Loin de déprécier, comme moins conforme à la dignité humaine, l'exercice des professions lucratives, cette philosophie nous apprend au contraire à y voir la volonté sainte du Créateur qui a placé l'homme sur la terre pour qu'il la travaille et la fasse servir à toutes ses nécessités. Il n'est donc pas interdit à ceux qui produisent d'accroître honnêtement leurs biens ; il est équitable, au contraire, que quiconque rend service à la société et l'enrichit profite, lui aussi, selon sa condition, de l'accroissement des biens communs, pourvu que, dans l'acquisition de la fortune, il respecte la loi de Dieu et les droits du prochain, et que, dans l'usage qu'il en fait, il obéisse aux règles de la foi et de la raison »⁴¹.

Il est juste de rappeler que le discours de l'Eglise a aussi

plaidé la cause des ouvriers, de leur relèvement matériel et moral.

Notons, pour conclure, que la représentation que se fait l'Eglise du combat de la classe ouvrière est empreinte de cette panique caractéristique des élites bourgeoises devant la « masse », comme disait péjorativement Pie XII ⁴², sa violence supposée et ses revendications menaçant les privilèges.

Léon XIII réclame que les lois contiennent les masses dans le devoir ; que si certains créent tumultes et violences « l'autorité publique intervienne alors et que, mettant un frein aux excitations des meneurs, elle assure les mœurs des ouvriers contre les artifices de la corruption, et les légitimes propriétés contre le péril de la rapine » ⁴³.

La grève est décrite comme une « plaie », dangereuse et néfaste aux ouvriers eux-mêmes. De plus, elle nuit au commerce, aux intérêts généraux de la société et dégénère facilement en violence ⁴⁴.

Benoît XV parle de « cette répugnance au travail qui enfante les grèves, entrave le développement des arts et des industries, arrête la vie commerciale » ⁴⁵.

Le même pontife aura cette phrase, qui en dit long sur la culture qui informe le discours politique de l'Eglise, sur les réseaux d'interlocution que la possibilité même de sa formulation permet d'inférer :

« En face de ceux qui possèdent des richesses dues à leur patrimoine ou à leur travail, se dressent les prolétaires et les ouvriers brûlant de haine et d'envie parce que, participant à une même nature, ils ne partagent pas les mêmes avantages » ⁴⁶.

La structuration du discours politique de l'Eglise

La possibilité d'élaborer une typologie des propositions du discours de l'Eglise provient d'une part d'une spécialisation fonctionnelle de ces propositions, d'autre part de l'origine différenciée de l'information. Mais au-delà de la construction d'une typologie et de la quête de l'origine de l'information, l'analyse doit rendre compte de l'aspect syntaxique du discours, à savoir l'interaction des diverses propositions, leur articulation en un tout synthétique qui est précisément le discours. Il n'est pas suffisant, pour dégager le sens d'un discours, de connaître celui de ses éléments ; il n'est donc pas suffisant de savoir que l'Eglise traite d'un objet en termes de tradition ou en termes dont l'origine est la vulgate scientifique profane.

Déjà Jakobson constatait que le message est généralement formé d'une pluralité de fonctions organisées autour d'une fonction dominante¹. Le but du présent chapitre est de montrer que ce mélange obéit, dans le discours de l'Eglise, à une « grammaire » relativement rigoureuse : les propositions ne se juxtaposent pas entre elles de manière aléatoire, mais selon un schéma formalisable et récurrent, à l'intérieur duquel les différents contenus particuliers viennent s'investir. L'explication des règles de cette grammaire est la seule voie possible pour la compréhension du fonctionnement de ce discours et pour celle des mécanismes de sa reproduction, essentiels au sein d'une organisation sociale centralisée et qui prétend réguler l'orthodoxie.

Il n'y a en effet que deux manières de reproduire un discours orthodoxe. La première a déjà été analysée et consiste à citer, au mieux à paraphraser, les énoncés jouant le rôle de normes. Mais très rapidement ce procédé épuise toute information et se caractérise par une répétition sempiternelle. La seconde manière permet à tout émetteur de se dégager de la littéralité des citations et de produire néanmoins un discours orthodoxe dans la mesure où la grammaire formelle qui règle l'ordre d'apparition des diverses propositions a été saisie. Ce type de reproduction du discours orthodoxe possède un avantage précieux sur le premier :

il associe à une structure redondante et donc garante de l'orthodoxie, une dose relativement élevée d'information nouvelle qu'apportent les possibilités infinies d'un élargissement lexical.

La recherche des structures syntaxiques du discours permet ainsi d'expliquer un phénomène important apparenté aux préoccupations strictement linguistiques de Noam Chomsky : comment peut-on générer, à partir d'un ensemble fini de règles, un nombre pratiquement infini d'énoncés acceptables ? Transposée au niveau du discours de l'Eglise, cette question devient celle de la possibilité de générer un discours acceptable pour l'organisation (c'est-à-dire orthodoxe), et ceci quel que soit l'objet du discours et les termes utilisés pour en parler. La saisie, ne serait-ce qu'intuitive, des structures du discours est l'auxiliaire indispensable des apologistes chargés de transmettre le message officiel à des destinataires différenciés et requérant de ce fait des formulations différenciées.

Ainsi le risque que représente l'incursion du discours sur des terres nouvelles, de même que le risque des reformulations, sont considérablement réduits : l'écart par rapport à la prévisibilité du discours ne se traduit plus que par la manifestation au niveau du vocabulaire. L'orthodoxie est maintenue parce que la nouveauté vient se loger au sein d'une matrice déjà éprouvée.

La grammaire du discours se présente comme une suite de règles qui permettent à l'utilisateur d'inaugurer son discours sur un objet quelconque, puis de le traiter quant au fond et enfin, le cas échéant, de mettre un terme à toute discussion relative à cet objet. Chacune de ces règles se présente comme un agencement spécifique de propositions.

Section 1 : LA PROBLEMATISATION

La doctrine politique et sociale de l'Eglise, magistralement formulée à la fin du XIX^e siècle par Léon XIII, s'est développée dans le contexte pluraliste des discussions et affrontements idéologiques qui se déroulaient dans l'ensemble de la société. Ainsi les encycliques politiques stigmatisent le « droit nouveau », tandis que la doctrine sociale se situe dans le cadre des controverses entre pensée économique libérale et socialisme. Les Pères Calvez et Perrin admettent que « la doctrine sociale de l'Eglise est une prise de position dans le débat historique qu'ont engendré sur le plan social la civilisation industrielle et le capitalisme moderne »².

Du point de vue sociologique, la voix de l'Eglise n'est qu'une voix parmi d'autres, une doctrine de plus offerte au débat d'idées. Cette situation pluraliste est d'un côté très inconfortable pour l'Eglise puisqu'elle consacre en fait, sinon déjà en droit, la perte du monopole d'émission de l'Eglise en matière d'éthique politique et sociale au profit d'une pléiade de théoriciens profanes, des « sages » de la science économique ou des leaders de partis. Nous

avons vu à quel point les documents de Léon XIII *Quod Apostolici* et *Diuturnum* continuent la ligne de Pie IX et du *Syllabus* dans une opposition apparemment irréductible à la société pluraliste moderne. Cependant la *structure de problématisation* du discours vise précisément à renverser l'inconvénient de la situation pluraliste — la perte du monopole — en condition de possibilité du discours privilégié de l'Eglise. La problématisation structure en effet l'objet de discours de telle manière que s'en dégage l'obligation de parler. Elle est l'analogie, au niveau structural, des rites d'inauguration du discours, tels l'inévitable « il était une fois » du conte, ou l'ouverture des opéras. Elle joue le même rôle que « l'instauration du cas » que Jules Gritti met en lumière dans le discours du casuiste³. La problématisation est la manière dont un objet est saisi par le discours, qui met en scène à son propos un véritable drame de la société et de l'esprit où se débattent des êtres incapables de maîtriser leur propre destin, mais qui, finalement, seront éclairés par les « paroles qui sauvent » émanant de la Chaire de Pierre et se répandant sur l'univers⁴.

Le principe général de la problématisation est de prouver que l'Eglise se devait d'intervenir dans le débat idéologique qui secoue la société pour dénouer une situation autrement insoluble, pour sauver les âmes et la paix civile, pour transformer l'incertitude en connaissance certaine. Le premier pas de la problématisation consiste donc à établir les apories de l'objet du discours. On peut distinguer deux variantes de la structure de problématisation : la *problématisation polémique*, qui impute aux discours concurrents l'impossibilité humaine de trouver des solutions ; et la *problématisation objective* qui inscrit les difficultés dans les faits eux-mêmes.

§ 1. La problématisation polémique

La problématisation polémique est une conséquence directe du conflit entre l'allégation par l'Eglise d'un monopole de messages vrais et efficaces et la situation en fait pluraliste où une multiplicité d'émetteurs diffusent des messages sur un objet donné. Comme pour l'Eglise la vérité est une et que les messages sont multiples, la plupart des discours qui circulent dans la société sont mensongers et perturbateurs de l'ordre public. Le discours de l'Eglise s'inaugure donc par une série de propositions de type constatif désignant la source des maux.

Quod Apostolici signale d'emblée « la peste mortelle qui se glisse à travers les membres les plus intimes de la société moderne et qui la conduit à sa perte »⁵ que représente la diffusion des idées socialistes et communistes.

Le début de *Diuturnum* est un constat sur le péril que court le pouvoir civil à cause de la guerre livrée à l'Eglise⁶. *Immortale Dei* déplore, au début du document, l'emprise croissante du « droit nouveau » sur les régimes politiques⁷.

Parfois la problématisation s'appuie sur les débats entre catholiques eux-mêmes, débats qui engendrent une incertitude doctrinale que le discours de l'autorité suprême devra résorber. Ainsi les premières lignes de *Notre charge apostolique* décrivent la confusion distillée par les théories sillonistes « qui, sous leurs apparences brillantes et généreuses, manquent trop souvent de clarté, de logique et de vérité, et, sous ce rapport ne relèvent pas du génie catholique et français »⁸.

Dans ce même document, Pie XI rattache explicitement les déviations doctrinales de Marc Sangnier et ses amis aux succès des messages concurrents. En effet, les militants du Sillon n'étaient pas assez armés de saine philosophie ni de forte théologie et furent alors lieu « d'infiltrations libérales et protestantes »⁹.

Pie XI constate dans *Quadragesimo Anno* que certains passages de *Rerum Novarum* ont soulevé, avec le temps, des doutes sur l'interprétation légitime à leur donner et des controverses assez vives entre catholiques¹⁰. Dans la même ligne, Paul VI souligne dans sa lettre au Cardinal Roy — *Octogesima Adveniens* — l'ambiguïté possible de toute idéologie sociale¹¹.

Ayant posé le constat d'un brouillage irrémédiable de la vie politique et sociale par la multiplicité des messages concurrents, l'Eglise retourne la situation à son profit en déclarant que cette tragique situation la contraint à parler à son tour. Non certes pour aggraver la désorientation des esprits, mais pour formuler la seule parole qui puisse apporter une solution.

« Nous sommes forcés de Vous adresser la parole », dit *Quod Apostolici*¹².

« Nous estimons, Vénérables Frères, qu'il nous appartient, en cette qualité, de rappeler publiquement les obligations que la morale catholique impose à chacun dans cet ordre de devoirs ; de cet exposé doctrinal ressortiront, par voie de conséquences, les moyens qu'il faut employer pour conjurer tant de périls redoutables et assurer le salut de tous »¹³.

Après avoir posé le caractère quasi insoluble de la situation créée par les messages des ennemis de l'Eglise, cette dernière oppose son propre discours comme *résolutoire* de cette situation. Le début de la deuxième partie de *Rerum Novarum* est un exemple éloquent. Après avoir présenté puis réfuté le faux remède socialiste à la question sociale, Léon XIII annonce son propre discours car « à moins de faire appel à la religion et à l'Eglise, il est impossible de lui trouver jamais une solution efficace »¹⁴.

Certains documents pontificaux dramatisent avec virtuosité cette irruption de la vérité au sein des controverses humaines. Le discours insiste fortement sur le contraste entre la lumière de la vérité et les ténèbres des mensonges, les doutes des fidèles et l'inébranlable certitude du magistère inspiré. Il vaut la peine de citer un long passage de *Quadragesimo Anno* où Pie XI fait le récit de la genèse de *Rerum Novarum* promulguée quarante ans auparavant par Léon XIII :

« Dans ce conflit qui divisait si profondément les esprits, non

sans dommage pour la paix, une fois de plus tous les yeux se tournèrent vers la chaire de Pierre, dépositaire sacrée de toute vérité, d'où les paroles qui sauvent se répandent sur l'univers. Un courant d'une ampleur inaccoutumée porta aux pieds du Vicaire de Jésus-Christ sur terre des foules de savants, d'industriels, de travailleurs même, unanimes à solliciter des directives sûres qui mettraient un terme à leurs hésitations.

« Longtemps, dans sa grande prudence, le Pontife médita devant Dieu ; il fit venir pour les consulter les personnalités des plus compétentes, il considéra le problème attentivement, sous toutes ses faces, et enfin, obéissant à la « conscience de sa charge apostolique », craignant, s'il gardait le silence de paraître avoir négligé son devoir, il décida d'exercer le divin magistère qui lui était confié en adressant la parole à l'Eglise du Christ et au genre humain tout entier.

« Alors, le 15 mai 1891, retentit la voix si longtemps attendue, voix que ni les difficultés n'avaient effrayée, ni l'âge affaiblie, mais qui, avec une vigoureuse hardiesse, orientait sur le terrain social, l'humanité dans les voies nouvelles » ¹⁵.

§ 2. *La problématisation objective*

Souvent le discours de l'Eglise attribue les difficultés de trouver une solution efficace et conforme à la morale à l'objet lui-même. Cette variante n'est nullement incompatible avec la problématisation polémique qui impute aux discours humains la cause des difficultés. La problématisation objective pose un monde chaotique, absurde ou, à tout le moins, ambigu, incertain en l'absence de la parole éclairante de l'Eglise. Pie XII, dans le passage qui suit, cumule les deux variantes de la problématisation :

« Le monde, lui aussi, pour quiconque le regarde dans sa matérialité complexe et confuse, dans sa marche désordonnée, offre souvent l'aspect d'un chaos. Peu à peu, les beaux plans des plus habiles constructeurs s'écroulent et font croire à d'irréparables ruines, à l'impossible constitution d'un monde nouveau, en équilibre sur des bases fermes et stables » ¹⁶.

Le pape enchaîne alors sur une proposition résolutoire, qui est à la fois constatative et normative, et qui clôt formellement toute séquence de problématisation :

« Il y a en ce monde une pierre en granit, placée par le Christ ; c'est sur cette pierre qu'il faut se mettre à diriger ses regards en haut, c'est de là que part la restauration de toutes les choses dans le Christ » ¹⁷.

§ 3. *La problématisation sectorielle*

Les deux variantes de la problématisation peuvent s'appli-

quer à des objets quelconques du discours. Ce n'est pas seulement à propos d'objets très globaux — le monde, la situation sociale en général, etc. — mais aussi à propos d'objets beaucoup plus particuliers que le discours peut mettre en œuvre la structure de problématisation, dont la syntaxe reste évidemment identique à celle décrite précédemment.

La problématisation sectorielle, c'est-à-dire celle qui structure problématiquement des objets particuliers, est très caractéristique du discours de l'Eglise. Sa fonction reste celle de l'inauguration de la parole autorisée, sa justification dans le concert idéologique.

Il est possible de formaliser la séquence problématique standard de la manière suivante :

1. proposition constative : le fait
2. proposition constative-verdictive : les avantages
3. proposition constative-verdictive : les désavantages
4. proposition normative-résolutoire : la solution.

L'ordre d'apparition des diverses propositions peut subir d'importantes variations d'une utilisation à l'autre. Notamment l'ordre des propositions (2) et (3) peut être inversé. Ce qu'il faut souligner, c'est que la séquence ne devient véritablement fonctionnelle que lorsque le fait est à la fois pleinement problématisé et en même temps résolu.

On peut donner de très nombreux exemples de mise en œuvre de cette structure de problématisation dans le discours de l'Eglise. Le fameux passage consacré par Jean XXIII à la socialisation en est une illustration très claire¹⁸. Le pape constate tout d'abord que la « socialisation est un des aspects caractéristiques de notre époque ». Il définit ensuite le terme même de socialisation comme « multiplication progressive des relations dans la vie commune ». Après avoir analysé les problèmes qu'elle pose, en une série de propositions constatives, Jean XXIII émet un premier jugement : « Il est clair que la socialisation ainsi comprise, apporte beaucoup d'avantages », que le discours développe. Ensuite, le souverain pontife met en lumière les désavantages. Pour terminer la séquence, il développe tout un corps de propositions normatives résolutives de l'ambiguïté du phénomène de la socialisation.

« Aussi bien, concluons-Nous, que la socialisation peut et doit être réalisée de manière à en tirer les avantages qu'elle comporte, et conjurer ou comprimer ses effets négatifs.

« Dans ce but, il est requis.. »¹⁹.

La problématisation s'obtient en forgeant un axe d'opposition soit entre les discours-concurrents et la vérité, soit entre l'aspect négatif de l'objet et son aspect positif. Elle est linguistiquement manifestée par des marqueurs d'opposition tels que « mais », « cependant », « toutefois », « par contre », « il est vrai », que l'on trouve abondamment dans le discours de l'Eglise.

Gaudium et Spes décrit longuement la valeur de l'activité

humaine²⁰. Un peu plus loin, le document conciliaire prend en considération « l'activité humaine détériorée par le péché » (n° 37). Entre ces deux ensembles de propositions s'intercale la proposition résolutoire exposant « les normes de l'activité humaine » (N° 35). Le N° 36 de ce chapitre est une proposition métadiscursive donnant le « code » orthodoxe de l'expression « autonomie des réalités terrestres ».

Dans le même document, le chapitre consacré à la culture obéit à une structure identique. Le N° 53 est un corps de propositions métadiscursives indiquant ce qu'il faut entendre par le terme de culture. Les N°s 54 et 55 constatent les transformations socio-culturelles de notre époque, tandis que le N° 56 recense — sous forme interrogative — ce qu'il appelle les « antinomies » du progrès culturel. Le § 7 de ce même N° 56 pose la proposition normative résolutoire dont le détail est développé dans les N°s ultérieurs.

Les documents de Paul VI suivent aussi fidèlement ce schéma. Parlant de la révolution sociale et politique, le pontife mentionne ce que « les uns » et « les autres » supputent de l'attitude de l'Eglise, avant de livrer sa propre position²¹.

Lorsque, dans *Octogesima Adveniens*, Paul VI résume le problème de l'urbanisation, il fait remarquer que « dans la Bible, la ville est souvent le lieu du péché et de l'orgueil, orgueil d'un homme qui se sent assez assuré pour bâtir sa vie sans Dieu et même s'affirmer puissant contre lui. Mais c'est aussi Jérusalem, la ville sainte, le lieu de rencontre avec Dieu, la promesse de la cité qui vient d'en-haut »²².

Au sujet des moyens de communication sociale, Paul VI remarque que « certes, ils ont bien des aspects positifs », mais que « toutefois, ces moyens de communication sociale, par leur action même, en arrivent à représenter comme un nouveau pouvoir »²³.

Citons encore, toujours dans le même document, les numéros 23 sur les avantages et limites des reconnaissances juridiques, 27 sur l'ambiguïté des idéologies, 37 sur l'ambiguïté des utopies et 41 sur celle du progrès.

L'immense diversité des objets passés en revue montre bien le rôle que peut jouer la problématisation : structurer un objet de discours au sujet duquel la mémoire collective ne possède pas d'informations particulières (la socialisation, la culture, l'urbanisation, etc.) de telle manière que ce qui va être dit à son sujet réalise la prévisibilité de l'orthodoxie. Cette structure de problématisation n'est cependant pas spécifique au discours de l'Eglise. Marx déjà ironisait méchamment sur le pseudo-hégélianisme de Proudhon qu'il résumait ainsi :

« Pour lui, M. Proudhon, toute catégorie économique a deux côtés, l'un bon, l'autre mauvais. Il envisage les catégories comme le petit-bourgeois envisage les grands hommes de l'histoire : *Napoléon* est un grand homme ; il a fait beaucoup de bien, il a fait aussi beaucoup de mal.

« Le bon côté et le mauvais côté, l'avantage et l'inconvénient,

pris ensemble, forment pour M. Proudhon la *contradiction* dans chaque catégorie économique.

« Problème à résoudre : conserver le bon côté en éliminant le mauvais »²⁴.

Pour le discours de l'Eglise, la problématisation instaure le chaos, l'absurdité ou l'ambiguïté. Le vide de signification ainsi créé postule la parole de l'Eglise comme restauration de la certitude, comme triomphe du sens sur le non-sens. Les conditions de possibilité du discours de l'Eglise comme message privilégié sont ainsi réunies, en dépit de la situation pluraliste qui tendrait à les annuler, mais au contraire en prenant appui sur elle.

On peut assigner une seconde fonction à la problématisation : en même temps qu'elle instaure une problématique, elle en délimite soigneusement les termes. Pour chaque objet de discours, la problématisation confronte le bien et le mal, l'avantage et l'inconvénient, la vérité et le mensonge. L'Eglise se pose en juge ou en arbitre. Son verdict sera évidemment favorable à ce qu'elle aura elle-même décrit comme le bien, l'avantage ou la vérité. Mais il apportera au débat une nuance, comme une distance que le discours veut maintenir entre l'objet et lui-même, une sorte de frein à l'enthousiasme inconditionnel : la technique, les mass-media sont de belles et bonnes choses ; mais attention aux excès qui mènent à la dictature technocratique. La problématisation annonce, déjà au niveau de la position du problème, ce que sera la structure maîtresse du discours de l'Eglise au plan de la solution normative : une structure prudentielle, pour parler en aristotélicien, ou, en termes spatiaux, une structure centrée.

On peut supposer que la position propre de l'Eglise sur un objet donné ne sera pas le non bloqué de ceux qui ne considèrent que les inconvénients, ni le oui des optimistes impénitents.

Section 2 : LA POLITICO-LOGIQUE DU DISCOURS DE L'EGLISE

§ 1. *Théorie de l'espace conceptuel*

La structure de problématisation fraie la voie au discours de l'Eglise au milieu de la multiplicité des messages divergents. Cependant par elle-même, elle ne dit pas encore quelle est la position propre de l'Eglise, si ce n'est par la proposition résolutoire, mais qui annonce le corps de propositions normatives plutôt qu'elle ne l'énonce. Mais déjà la structure de problématisation laisse entrevoir clairement une articulation logique fondamentale, celle de l'opposition : polémique, elle s'oppose aux faux discours ; objective, elle s'oppose aux désavantages. Il est facile dès lors d'imaginer que la doctrine propre de l'Eglise sera l'antidote à ce qu'elle pose comme négatif.

La structure d'opposition qui se dessine ainsi, préparée par la séquence de problématisation, peut s'expliquer à des niveaux différents. Socio-historiquement elle s'explique par le caractère

pluraliste de la situation de communication et l'inévitable élément de polémique ou de concurrence qui marque le discours catholique. A cette explication conjoncturelle, il convient d'ajouter un niveau plus profond qui concerne la structure même du fonctionnement discursif.

Selon A.J. Greimas, il n'y a pas de signification possible sans la mise en relation de deux termes. « La signification pré-suppose l'existence de la relation : c'est l'apparition de la relation entre les termes qui est la condition nécessaire de la signification »¹. Greimas suit en cela non seulement l'axiome saussurien selon lequel la signification n'est que différentielle, c'est-à-dire rapportée à d'autres termes, mais également la réflexion qui sous-tend toute théorie de la dialectique.

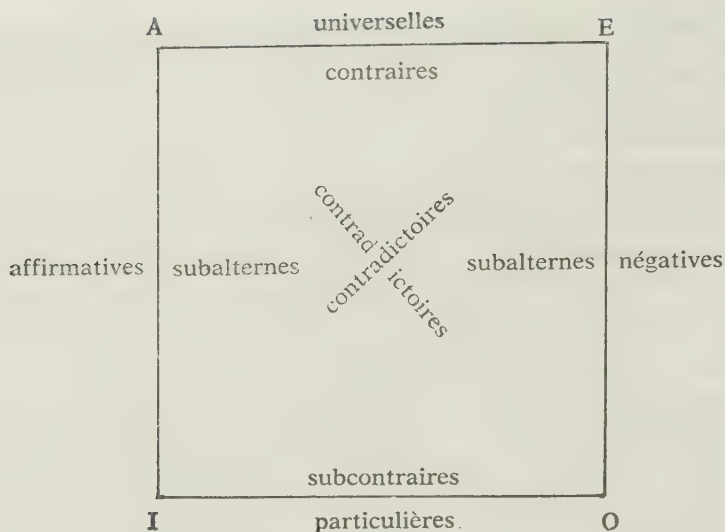
Pour Greimas la structure élémentaire de la signification peut se formaliser sur un *axe sémantique* bipolaire dont les deux termes entretiennent entre eux une double relation d'identité et de différence. Ainsi les deux termes polaires « blanc » et « noir » se réfèrent tous deux à la couleur, et ont ainsi une relation d'identité, mais ils représentent des couleurs opposées et sont alors différents². Cette théorie du sémanticien rappelle fortement les développements de Platon dans le *Sophiste* sur les concepts de « même » et « autre », ainsi que ce que Hegel appelle la « raison d'être », définie comme « unité de l'identité et de la différence »³.

Quoi qu'il en soit des sources de cette théorie, il est important de noter qu'un concept peut entrer en relation avec une foule d'autres concepts. Comme le dit le logicien Robert Blanché « un concept ne va jamais seul »⁴. Non seulement, ajoute Blanché, un concept entretient des rapports plus ou moins lointains avec tous les autres, mais il « se trouve rattaché, par des liens beaucoup plus serrés à un groupe restreint d'autres concepts, qui forment avec lui une famille »⁵.

Dès l'Antiquité, les logiciens cherchèrent à cerner la nature de ces liens de famille, c'est-à-dire de leurs relations possibles. Le carré logique d'Apulée est né de ces réflexions et semble aujourd'hui encore une base solide de travail ainsi qu'en témoignent les recherches de Greimas ou de Pascale Delfosse⁶.

Le principe du carré d'Apulée — ou carré logique — est de disposer aux quatre angles d'un quadrilatère des concepts ou des propositions apparentés mais qui diffèrent entre eux par la quantité ou par la qualité, ou par les deux. Les quatre concepts ainsi posés respectent donc, dans leurs relations mutuelles, la définition de la structure élémentaire de la signification de Greimas, puisqu'ils sont, deux par deux, à la fois mêmes et autres.

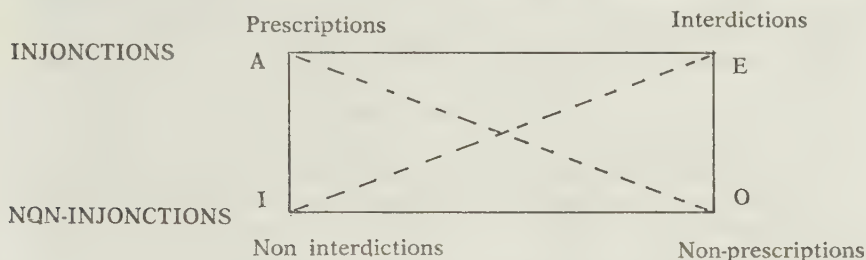
Si l'on suit la notation classique où A = proposition universelle affirmative, E = universelle négative, I = particulière affirmative et O = particulière négative, le carré logique peut être représenté comme suit⁷ :



On connaît les règles qui découlent du carré logique : les deux propositions contraires ne peuvent être toutes les deux vraies, mais peuvent être toutes les deux fausses ; les deux contradictoires sont en relation d'alternative : si l'une est vraie, l'autre est fausse et réciproquement. Les subcontraires ne peuvent être toutes les deux fausses, mais peuvent être toutes les deux vraies. Enfin les subalternes sont en relation d'implication : si la proposition universelle est vraie, la particulière l'est aussi, etc.

Robert Blanché a mis en question la pertinence du carré logique. La base de son raisonnement part de la constatation du caractère indéterminé des deux particulières I et O. En effet si A = tous, E = aucun, I et O se rejoignent pratiquement sous le terme « quelques » avec une nuance partiellement affirmative et existentielle pour I et partiellement négative et restrictive pour O. De fait, a remarqué Blanché, le langage commun ne possède pas un quatrième terme qui viendrait combler une quatrième position. Il propose alors de remplacer, en un premier temps, la dyade des contraires A et E par une triade qui contracterait en un terme Y les deux termes I et O. En un deuxième temps, Blanché développe le système des contradictoires de chacun de ces termes et obtient ainsi une figure à six positions (les trois termes de la triade et leurs contradictoires respectifs). Il faut noter que le nouveau terme Y est qualifié par Blanché de neutre ou moyen⁸.

Il est important de noter, au-delà des divergences sur le nombre et la configuration des termes, l'utilisation possible par les sciences sociales d'une telle formalisation. Nous allons illustrer cette utilisation par un exemple emprunté à Greimas qui, rappelons-le, travaille sur le carré logique et non sur l'hexagone proposé par Blanché. Greimas investit le cadre formel du carré logique d'un contenu sémantique particulier, en l'occurrence le système normatif des relations sexuelles⁹.



Une société humaine donnée pourrait, par exemple, donner le contenu suivant aux différentes positions de la figure :

- relations sexuelles prescrites :
A = relations matrimoniales
- relations sexuelles interdites :
E = inceste
- relations sexuelles non-interdites :
I = adultère de l'homme
- relations sexuelles non-prescrites :
O = adultère de la femme.

Nous appellerons une telle organisation des concepts un système signifiant. Elle comporte en effet une série d'axes sémantiques (p. ex. permis - interdit) sur lesquels des contenus particuliers viennent se positionner et donc se charger de sens. Le jugement — au sens philosophique de ce terme, c'est-à-dire la proposition qui relie un sujet et un prédicat — exprime cet investissement d'un système signifiant (le prédicat) par un contenu (le sujet).

Un des enseignements les plus importants pour nous réside dans le fait que ces formalisations, carré ou hexagone, limitent sévèrement le nombre possible de positions fondamentales : quatre pour le carré et six pour l'hexagone. C'est dire qu'un système signifiant normatif ne peut assigner qu'un nombre très restreint de positions possibles à un objet donné, par exemple l'inceste. C'est dire aussi qu'à propos d'un objet donné, le nombre de discours fondamentalement différents est lui aussi restreint. *L'espace de discours* est l'ensemble des positions possibles où l'objet de discours peut se loger. Il est certain que dans une situation monopolistique l'espace se réduit en fait, et non en logique, à une seule position, tandis qu'une situation pluraliste ouvre l'éventail de la différenciation des discours aux dimensions du carré ou de l'hexagone. La localisation d'un objet à l'un des points de la figure, éventuellement sa circulation d'un point à l'autre, sont affaires, comme l'a souligné Greimas, de conjonctures historiques et culturelles particulières¹⁰.

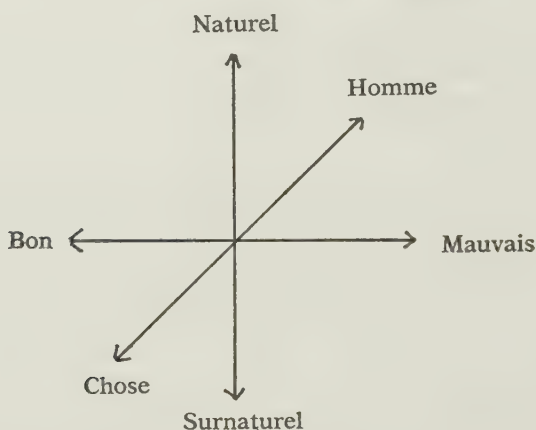
Cette conclusion, à savoir le nombre limité des positions possibles au sein d'un espace logique — rejoint en partie, nous semble-t-il, certaines analyses de Charles Roig, malgré la concep-

tualisation initiale très différente adoptée par cet auteur. A partir d'une réflexion inspirée par le philosophe et critique littéraire américain Kenneth Burke, Roig se propose d'étudier les différentes manières dont le discours humain peut parler du « pouvoir »¹¹.

Roig, à la suite de Burke, postule l'existence de trois axes différents, définis chacun par une paire de termes opposés, et qui constituent, en quelque sorte, les catégories dans lesquelles le discours doit obligatoirement parler du pouvoir. Ces trois axes sont les suivants :

- Homme - Chose
- Naturel - Surnaturel
- Bon - Mauvais.

Pris ensemble, ces trois axes définissent ce que Roig appelle un *espace conceptuel* à l'intérieur duquel le concept de pouvoir vient se loger et que l'on peut représenter ainsi :

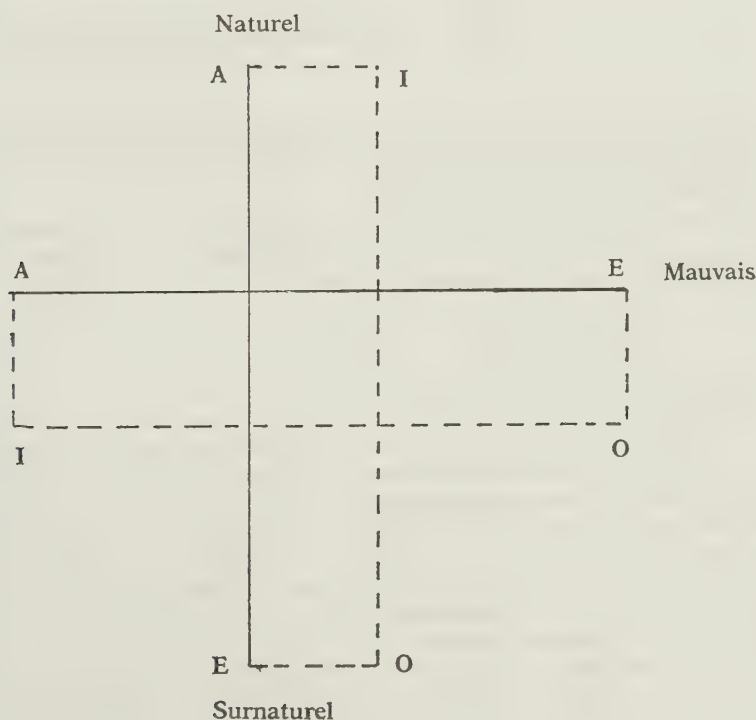


Il est important de noter les points de convergence et de divergence avec la théorie du carré logique utilisé par Greimas. Au titre des convergences, il faut mentionner le fait que les deux formalisations — celle de Roig et celle de Greimas — partent de la position d'un axe d'opposition bipolaire, qui semble bien constituer alors la base de toute théorie sur les relations entre concepts. Le deuxième point de convergence est l'aboutissement des deux théories en une représentation spatiale de la famille conceptuelle, de type quadrilatère chez Greimas, et de type circonférence chez Roig.

Cependant il faut souligner une différence fondamentale entre les deux systèmes de représentation. Le carré logique, et bien sûr encore mieux l'hexagone logique de Blanché, développent toutes les relations logiques et seulement les relations logiques entre concepts. Par rapport à la représentation de Roig, carré ou hexagone logique sont beaucoup plus « isotopes », c'est-à-dire qu'ils restent à l'intérieur d'un système signifiant rigoureusement

clos. La seule possibilité innovatrice du discours est de déplacer l'objet d'un point à l'autre de la figure. En revanche si, pour Roig, les deux concepts polaires d'un axe sont bien en relation logique d'opposition, les différents axes d'un même espace n'entretiennent pas de relations logiques, comme le montre l'hétérogénéité des axes bon-mauvais et homme-chose par exemple.

Au fond, alors que le carré logique inventorie toutes les possibilités de relations logiques entre des concepts étroitement apparentés, l'espace conceptuel de Roig pose une succession d'axes élémentaires de signification dont le développement logique n'est pas effectué. On pourrait aisément imaginer une représentation qui combinerait les deux théories que nous avons analysées et qui aurait la configuration suivante :



La théorie proposée par C. Roig permet de saisir la possibilité qu'a le discours de disposer d'une variété terminologique. Loin de rester prisonnier d'un système signifiant rigide, formalisable à l'aide du carré ou de l'hexagone, le discours passe d'un axe à l'autre et élargit ainsi les possibilités de parler d'un objet. « Nous postulons pour notre part que l'analyse de la variété est primordiale, qu'en matière sociale les systèmes symboliques et notamment les systèmes terminologiques peuvent être étudiés

sous l'angle de la création de variété interprétée comme création d'alternatives ou de possibles par l'élaboration de significations nouvelles » ¹².

La théorie des relations purement logiques explique la limitation du nombre des points de vue doctrinaux considérés dans leurs relations logiques. La théorie des espaces terminologiques permet au contraire de comprendre les élargissements et les renouvellements dans la manière de parler d'un objet.

Dans un travail ultérieur, C. Roig précise les mécanismes de la création de variété terminologique, qui permet l'adaptation du langage aux nouvelles expériences humaines ¹³.

Cette adaptation du langage peut prendre quatre formes différentes :

1. Le changement de positionnement où le concept se situe différemment à l'intérieur de l'espace.
2. Le changement de désignation des axes où, par une procédure analogique, des rapports conceptuels identiques sont conservés sous d'autres noms (p. ex. passage de bon-mauvais à sain-malade)
3. La centration qui permet de trouver un terme « neutre » entre deux concepts extrêmes (p. ex. l'opposition homme-chose centrée en « individu ») ¹⁴.
4. La multiplication des axes, que Roig considère comme une possibilité exceptionnelle, sorte de révolution du langage liée à une révolution sociale et culturelle.

§ 2. *L'espace politico-logique*

On peut dire qu'une situation pluraliste de communication (la condition d'isotopie de discours, c'est-à-dire de l'identité de l'objet pour tous les protagonistes étant naturellement respectée) est caractérisée, au niveau du carré logique, par des positionnements différents de l'objet par les différents émetteurs. Ainsi, si l'on a un système signifiant normatif articulé en *autorisé* vs. *interdit*, un objet de discours, par exemple l'avortement, sera logé par certains groupes sociaux et politiques sous « autorisé » par d'autres groupes sous « interdit ». Un espace socio-politique vient donc se superposer à l'espace logique, chaque position logique étant proposée par un protagoniste différent. A la limite on peut imaginer un jeu politique où les différents positionnements de l'objet n'obéiraient qu'aux lois d'attraction et de répulsion entre les divers protagonistes. Un petit incident au Parlement français en 1973 illustre bien cette logique très particulière selon laquelle les députés de la majorité doivent parfois, contre leur gré, repousser des propositions émanant de l'opposition par le simple fait qu'ils ne les ont pas formulées eux-mêmes.

« Nous sommes obligés de refuser ce que propose l'opposition, alors que des demandes identiques nous ont été présentées

par les associations », constataient avec amertume plusieurs parlementaires dans les couloirs du Palais-Bourbon »¹⁵.

Cette polito-logique qui règle ainsi le contenu des messages épouse, on le remarque, les contours de la situation de communication, avec ses liens et ses dénis d'interlocution. Ce que disent ceux que l'on aura choisis pour interlocuteurs est positionné dans ce qui est acceptable, tandis que les propositions de ceux qui sont perçus comme concurrents sont rejetées. On peut bien sûr concevoir des situations beaucoup plus complexes où, par exemple, les thèses concurrentes seraient identiques à celles des interlocuteurs, ou de soi-même ; ou alors le cas où les thèses de deux concurrents différents s'opposent entre elles, ce qui accroît la difficulté « marginale » de formuler une nouvelle position différente des deux autres.

§ 3. La séquence judiciaire

La séquence judiciaire ébauche la structuration polito-logique du discours de l'Eglise. Elle place un objet à l'intérieur d'un système signifiant auquel se superpose un système de relations entre protagonistes à la communication. La séquence judiciaire est composée de deux types de propositions : *la proposition rapportante* et *la proposition métadiscursive-verdictive*.

Comme nous l'avons vu au chapitre III, la citation et la proposition rapportante ont toutes deux pour fonction de transmettre une information émanant explicitement d'un émetteur autre que l'émetteur actuel. Mais une distribution rigide de ces types de propositions spécialise la citation dans l'information « traditionnelle », tandis qu'elle réserve à la rapportante l'information concurrente.

La proposition rapportante introduit dans le discours le point de vue de l'adversaire. Ce qui importe est moins l'information véhiculée que son rattachement à un émetteur distinct. Contrairement cependant à un discours purement didactique, dont l'unique prétention serait de faire connaître le point de vue de l'autre, la fonction de la proposition rapportante du discours de l'Eglise appelle une proposition complémentaire. L'Eglise ne cherche pas à donner un cours de doctrines politiques et sociales, mais à faire prévaloir sa voix dans le concert idéologique. L'information de l'autre n'est livrée que pour être immédiatement conjurée par l'émetteur actuel. La proposition verdictive remplit cette fonction d'exorciste.

Le concept de « verdictif » est emprunté à J.L. Austin qui en fait une catégorie particulière d'énoncés performatif « et dont voici des exemples : « Je juge l'accusé coupable », ou simplement « coupable ». Ou encore l'arbitre dit « éliminé ! »¹⁶. En énonçant une proposition verdictive, un émetteur accomplit un *acte*, celui de juger, de prononcer une peine, d'acquitter, etc., dont les effets modifient l'environnement du destinataire.

La proposition verdictive joue un rôle central dans la structuration du discours de l'Eglise. En tant que proposition méta-discursive — discours sur un autre discours, en l'occurrence celui du concurrent — elle insère l'information rapportée à l'intérieur d'un système signifiant qui fonctionne comme grille d'interprétation éthique et politique des positions adverses.

Rappelons que les diverses fonctions du discours peuvent se concrétiser linguistiquement soit à travers une phrase, soit un groupe de phrases, soit encore à travers un mot. Ainsi la proposition verdictive se ramasse à l'intérieur d'une proposition rapportante dans l'exemple (fictif) suivant :

« Les socialistes disent faussement que la propriété privée doit être abolie. »

Cette contraction peut aisément être développée dans les deux propositions constituantes de la séquence judiciaire :

1. Proposition rapportante : « Les socialistes disent que la propriété privée doit être abolie. »
2. Proposition verdictive : « Ce que les socialistes disent est faux. »

En fait, de nombreuses propositions verdictives du discours de l'Eglise sont développées en un style quasi-judiciaire qui laisse clairement voir l'autorité et le pouvoir dont est investi leur émetteur. En termes théologiques, de telles propositions expriment les fonctions de magistère (assurer l'enseignement doctrinal correct) et de juridiction (prendre les décisions qu'imposent les circonstances) qui sont, avec l'ordre, celles de la hiérarchie catholique. Léon XIII, après avoir exposé les thèses socialistes sur la propriété et développé les siennes propres, conclut par la proposition verdictive suivante :

« Par tout ce que nous venons de dire, on comprend que la théorie socialiste de la propriété collective est absolument à répudier, comme préjudiciable à ceux-là mêmes qu'on veut secourir, contraire au droit naturel des individus ; comme dénaturant les fonctions de l'Etat et troublant la tranquillité publique »¹⁷.

Le caractère judiciaire apparaît plus nettement encore lorsque Pie XI renouvelle la condamnation du socialisme :

« Voulant, dans Notre sollicitude paternelle, répondre à leur attente, Nous décidons ce qui suit : qu'on le considère soit comme doctrine, soit comme fait historique, soit comme « action », le socialisme, s'il demeure vraiment socialisme même après avoir concédé à la vérité et à la justice, ce que Nous venons de dire ne peut se concilier avec les principes de l'Eglise catholique : car sa conception de la société est on ne peut plus contraire à la vérité chrétienne »¹⁸.

La séquence judiciaire ébauche la construction du système doctrinal. La proposition verdictive pose en effet l'axe des prédicats destiné à rendre signifiant l'objet du discours ; elle pose un pôle « condamnable », par exemple, qu'elle investit du contenu « théorie socialiste » ou « propriété collective ». Mais sous cette forme, la structuration du discours reste incomplète, comme

boîteuse : seul l'un des termes de l'axe signifiant est explicité, alors que l'autre reste encore « en blanc », inexprimé :

Condamnable	approuvable
théorie socialiste	?
propriété collective	

Il vaut la peine ici d'analyser brièvement un cas très rare où un document de l'Eglise a omis de développer pleinement la structure de son discours, se bloquant sur la seule séquence judiciaire. Il s'agit du *Syllabus* accompagnant l'encyclique de Pie IX *Quanta Cura* (1864). Le *Syllabus* est un catalogue de quatre-vingt propositions extraites de divers actes de Pie IX et exprimant une position doctrinale condamnable. Elles sont au fond cette portion de la proposition rapportante qui livre l'information concurrente. La proposition verdictive qui condamne en bloc l'ensemble des propositions du *Syllabus* se trouve dans *Quanta Cura* :

« C'est pourquoi Nous réprouvons, proscrivons et condamnons de Notre autorité apostolique toutes et chacune des opinions immodérées et des doctrines dont le détail se trouve dans cette lettre, et Nous voulons et ordonnons que tous les fils de l'Eglise catholique les tiennent absolument pour réprouvées, prosrites et condamnées. »¹⁹

Voici, à titre d'exemple, une des propositions du *Syllabus* (N° 62) :

« Il faut proclamer et observer le principe que l'on appelle de « non-intervention »²⁰.

Il est très curieux d'observer que l'articulation de la proposition verdictive sus-mentionnée et des informations condamnées ne débouche pas sur une construction doctrinale. En d'autres termes l'Eglise condamne dans ce document un certain nombre d'erreurs mais n'indique pas les propositions orthodoxes qui, *logiquement*, devraient leur correspondre. Il semble pourtant qu'au moment de l'élaboration du document, certains aient songé à développer une doctrine positive, mais ce projet fut abandonné²¹.

L'encyclique et le *Syllabus* déclenchèrent, à leur parution, une tempête dans l'opinion publique, notamment en France. Le Vatican lui-même fut surpris de l'ampleur des remous provoqués par ces deux documents et désira un apaisement²². Celui-ci fut l'œuvre de l'évêque d'Orléans, Mgr Dupanloup, qui publia sa célèbre brochure « La Convention du 15 septembre et l'Encyclique du 8 décembre », qui présente pour nous un double intérêt : tout d'abord le prélat français tient en partie une argumentation qui s'apparente au schéma du carré logique ; ensuite parce qu'il recourt à ce que A.V. Cicourel appelle la procédure des « formules normales » (*cf.* notre chapitre II, section 1, § 6).

Mgr Dupanloup argumente à partir du fait que le document romain, en se bornant à condamner un certain nombre de propositions, ne permet pas de conclure à l'orthodoxie de la proposition *contraire*. Autrement dit l'opinion publique française s'est

fourvoyée en positionnant mal la doctrine de l'Eglise à l'intérieur du carré logique.

« C'est une règle élémentaire d'interprétation que la condamnation d'une proposition, réprouvée comme fausse, erronée et même hérétique, n'implique pas nécessairement l'affirmation de sa *contraire*, qui pourrait être souvent une autre erreur, mais seulement de sa *contradictoire*. La proposition *contradictoire* est celle qui exclut simplement la proposition condamnée. La *contraire* est celle qui va au-delà de cette simple exclusion »²³.

Pour démontrer que l'opinion publique a eu tort de positionner la doctrine de l'Eglise à l'angle « contraire » du carré logique, Mgr Dupanloup recourt à la procédure des « formes normales », selon la terminologie de A.V. Cicourel, qui, rappelons-le, consiste à dissiper une incompréhension, un malentendu entre protagonistes en faisant appel à des notions acceptées de tous, au sens commun. Ainsi, à propos du principe de non-intervention, condamné par le *Syllabus*, l'opinion a-t-elle inféré que le pape érigeait le principe d'intervention en règle absolue, universelle. C'est « une absurdité ridicule » s'exclame le prélat français pour qui « l'intervention ne peut pas plus que la non-intervention être la règle absolue ». Mgr Dupanloup « normalise » le document pontifical en montrant que les deux propositions universelles (A et E sur le carré) sont absurdes. Ni le bon sens, ni la pratique des relations internationales ne peuvent consacrer le caractère absolu des positions extrêmes²⁴.

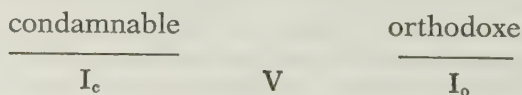
Insistons sur le fait que le *Syllabus* est un cas fortement déviant, dans le sens où, en règle générale, le discours de l'Eglise articule sa propre doctrine sur l'exposition puis le jugement des points de vue adverses.

§ 4. La construction doctrinale

La syntaxe du discours de l'Eglise commande donc qu'une séquence judiciaire soit complétée par une proposition normative, exactement comme la séquence de problématisation se clôt par une proposition résolutoire. Sauf exception comme le *Syllabus*, le discours remplit immédiatement le « blanc » qui subsiste à l'autre pôle de l'axe signifiant. Léon XIII, par exemple, fait suivre sa condamnation de la doctrine socialiste sur la propriété privée de la proposition normative suivante :

« Qu'il reste donc bien établi que le premier fondement à poser par tous ceux qui veulent sincèrement le bien du peuple, c'est l'inviolabilité de la propriété privée »²⁵.

On peut schématiser la structure syntaxique qui préside à la construction doctrinale. Soit I_c, l'information concurrente, V la proposition verdictive et I_o l'information orthodoxe :



V est l'opérateur qui organise tout le système, car grâce à lui sont posés les termes métadiscursifs (condamnables/orthodoxes) qui rendent chaque information I signifiante. On remarque la conformité de ce schéma avec la structure élémentaire de la signification telle que nous l'avons exposée au § 1 de cette section.

Le discours de l'Eglise s'est longtemps plu à maximiser les différences entre I_c et I_o , c'est-à-dire à forger l'opposition la plus forte possible, celle des contraires, entre les deux positions (malgré les thèses de Mgr Dupanloup). Le passage suivant de Léon XIII témoigne de cet esprit :

« En effet, bien que les socialistes, abusant de l'Evangile même, pour tromper plus facilement les gens mal avisés, aient accoutumé de le torturer pour le conformer à leurs doctrines, la vérité est qu'il y a une telle différence entre leurs dogmes pervers et la très pure doctrine de Jésus-Christ, qu'il ne saurait y en avoir de plus grande. Car « qu'y a-t-il de commun entre la justice et l'iniquité ? Et quelle société y a-t-il entre la lumière et les ténèbres ? (saint Paul, II, Cor. VI, 14) »²⁶.

Les axes d'opposition représentent une relation logique entre les propositions de l'émetteur concurrent et de l'émetteur privilégié. Mais, comme il l'a été dit plus haut, une opposition socio-politique vient se superposer au schéma logique. Pour s'en rendre compte, il suffit de rapporter les différents énoncés à leurs émetteurs réels.

Exemple 1 :

Opposition logique :	propriété collective	propriété priv.
Opposition socio-politique :	socialistes	Eglise

Exemple 2 :

Opposition logique :	égalité des hommes	inégalité
Opposition socio-politique :	socialistes	Eglise

Exemple 3 :

Opposition logique :	révolution	obéissance
Opposition socio-politique :	anarchistes, etc.	Eglise

Ces trois exemples illustrent une série d'oppositions binaires traduisant des relations polémiques entre les différents émetteurs. Le schéma est extrêmement simple car la superposition de la structure politique à la structure logique est complète. Chaque pôle de l'axe est occupé par une position doctrinale émise par un — et un seul — émetteur distinct de l'autre. Le discours de l'Eglise est cependant beaucoup plus complexe que ce schéma, car il structure son objet selon une configuration de la situation de communication qui, on l'a vu, ne peut se réduire à deux émetteurs en concurrence. Il faut en effet tenir compte aussi de la pluralité des destinataires, mise en lumière par la distinction entre destinataires nominaux, naturels et latéraux.

La construction doctrinale de l'Eglise va suivre la complexité de cette configuration, être régie par cette polito-logique du discours qui provient de la prise en compte des différentes positions et qualités de chaque protagoniste. A l'aide de quelques exemples, nous allons voir les règles de cet ajustement de la doctrine à la situation.

Exemple 1 : La doctrine du pouvoir

Nous avons vu que la doctrine catholique du pouvoir est centrée autour d'un solide noyau doctrinal que résume la citation abondamment exploitée de l'épître de Paul aux Romains, chap. 13.

Cette doctrine constante est le gage de bonne volonté que l'Eglise propose aux pouvoirs politiques, destinataires latéraux des premières encycliques de Léon XIII. Couplée avec une séquence judiciaire condamnant les théories concurrentes, elle permet de construire un système élémentaire de nature polémique :

Axe 1 :	condamnabile	orthodoxe
	Sédition contre le pouvoir légitime	obéissance au pouvoir légitime

Cependant l'expérience historique et les malheurs du temps enseignent à l'Eglise la versalité des princes à son égard. Dès lors, une question, à la fois doctrinale et pratique, se pose avec acuité : doit-on obéir au pouvoir persécuteur ? Cette question reflète évidemment les problèmes et les demandes des catholiques, destinataires nominaux et naturels du message de l'Eglise, qui s'opposent aux diverses politiques anti-catholiques qui sévissent tant en France qu'en Allemagne, en Italie ou en Suisse.

La réponse du magistère est tout aussi nette que l'est la prescription paulinienne. Elle s'appuie sur un autre noyau doctrinal fondé sur un passage des Actes des Apôtres : « Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes »²⁷. On obtient alors un nouvel axe d'opposition qui peut se formaliser ainsi :

Axe 2 :	condamnabile	orthodoxe
	Soumission à une loi sacrilège	Soumission à la loi divine

Il est capital de souligner, sous peine de déformer gravement la doctrine catholique du pouvoir, la présence généralement simultanée de ce double axe qui rend compte des deux noyaux doctrinaux de la doctrine. Ceci dit, le discours de l'Eglise tire des enseignements qui ont fortement varié selon les époques historiques. L'interprétation léontine, telle qu'elle apparaît dans *Diuturnum*, suggère qu'en cas d'abus du pouvoir politique il faut préférer le martyre à la rébellion, à l'image du soldat chrétien dans les légions romaines :

« Que s'il recevait un ordre immoral, comme de fouler aux pieds la loi de Dieu ou de tourner son épée contre d'innocents

adorateurs de Jésus-Christ, alors seulement il refusait d'obéir ; mais alors aussi il préférerait déposer les armes et subir la mort pour sa religion plutôt que de donner à sa résistance le caractère d'une sédition ou d'une attaque à l'autorité publique »²⁸.

Dans *Pacem in Terris*, Jean XXIII donnera une interprétation qui contient en germes des perspectives nettement plus audacieuses. Renouant avec saint Thomas, le pape pose qu'un pouvoir immoral perd son caractère de pouvoir et donc ne lie pas les citoyens.

« Bien plus, en pareil cas, l'autorité cesse d'être elle-même et dégénère en oppression »²⁹.

Paul VI, poursuivant le retour aux sources scolastiques, reprend dans *Populorum Progressio* la doctrine du tyrannicide qui admet l'insurrection révolutionnaire en cas de « tyrannie évidente et prolongée qui porterait gravement atteinte aux droits fondamentaux de la personne et nuirait dangereusement au bien commun du pays »³⁰. Toute allusion au martyr a disparu du discours politique de l'Eglise.

Exemple 2 : La justification du Ralliement

Le problème politique posé par la stratégie du ralliement est d'une part d'assurer le gouvernement républicain français des sentiments de conciliation du Saint-Siège à son égard, d'autre part de convaincre les catholiques monarchistes français que le ralliement ne trahit aucun principe doctrinal.

Léon XIII développe son argumentation dans *Au milieu des sollicitudes*. Il réaffirme le noyau doctrinal de l'obéissance au pouvoir fondé sur Rom. XIII. Puis il considère le cas particulier des révolutions, situations anarchiques par excellence. Enfin, considérant qu'aucune société ne peut se passer de gouvernement, il conclut à la nécessité sociale du pouvoir politique, même s'il est issu des secousses révolutionnaires.

Le souverain pontife ne fait au fond que développer la doctrine traditionnelle d'obéissance civique qu'il précise dans un cas particulier en l'étendant implicitement aux institutions politiques françaises et au gouvernement de la III^e République.

Cependant se pose la question de la politique anti-catholique suivie par les autorités françaises. En d'autres termes, n'est-on pas en situation où le pouvoir est immoral, viole la loi de Dieu et les droits de l'Eglise ? Curieusement, ou plutôt opportunément, *Au milieu des sollicitudes* omet de citer le second noyau doctrinal dérivé des Actes des Apôtres 5, 29, alors que tous les autres grands documents politiques de Léon XIII le rappelaient³¹. En revanche, le pape introduit une distinction entre « pouvoirs constitués » et « législation ». Il forge donc un nouvel axe d'opposition qui pourrait s'articuler ainsi :

Acceptable

Pouvoirs constitués

Inacceptable

Législation

La stratégie imposée par Rome aux catholiques français est alors claire : se rallier, reconnaître et accepter les institutions républicaines ; ensuite jouer le jeu de la démocratie parlementaire en s'efforçant d'orienter la politique et la législation en un sens favorable à l'Eglise.

« Et voilà précisément le terrain sur lequel, tout dissentiment politique mis à part, les gens de bien doivent s'unir comme un seul homme, pour combattre, par tous les moyens légaux et honnêtes, ces abus progressifs de la législation »³².

Exemple 3 : Les libertés

Bien avant l'encyclique consacrée au Ralliement, Léon XIII avait tenté de réconcilier les catholiques avec « le monde moderne » c'est-à-dire de la bourgeoisie libérale, s'écartant ainsi avec fermeté, mais discrétion, de la condamnation par le *Syllabus* de la fameuse proposition N° 80³³. Un des contentieux les plus lourds entre catholicisme et libéralisme concerne le problème des libertés civiles (presse, enseignement, culte, etc.). L'encyclique *Libertas* lui est précisément consacrée.

Tout au long du XIX^e siècle, la papauté avait condamné avec la dernière énergie « le concept moderne de la liberté ». De Grégoire XVI dans *Mirari Vos* au *Syllabus* de Pie IX, l'abîme était devenu infranchissable entre pensée libérale et pensée catholique.

Léon XIII doit, une fois de plus, aborder une situation complexe : d'une part maintenir la continuité de la doctrine, d'autre part réhabiliter chez les catholiques le terme de liberté, enfin montrer aux gouvernants acquis au libéralisme la bonne volonté de l'Eglise à leur égard.

Pour réhabiliter le terme même de liberté — qui constitue du reste le titre du document — le souverain pontife reprend de ses prédécesseurs³⁴ un système d'opposition élémentaire qui articule la vraie liberté et la fausse liberté (ou licence, ou prétendue liberté). Le discours plaide alors que l'Eglise a toujours défendu avec ardeur la vraie liberté, l'a promue et encouragée. Celle-ci est définie dans les termes scolastiques de libre arbitre, dont la fin suprême est Dieu³⁵. En revanche la fausse liberté prônée par les libéraux incite à suivre ses caprices, ses vices et ne débouche que dans le mensonge. Léon XIII renouvelle donc la condamnation du libéralisme et assure ainsi la continuité avec ses prédécesseurs.

Cependant de plus en plus la société civile introduit dans sa législation les principes libéraux consacrant les diverses libertés civiles honnies par l'Eglise. Le problème se pose alors de savoir s'il faut persévérer dans une lutte résolue contre des institutions qui bafouent ainsi l'ordre moral. En moins de deux pages (sur environ trente-cinq que compte le document), *Libertas* règle le problème : au refus catégorique (qui fut celui de Pie IX) de la réalité politique contemporaine, Léon XIII substitue le concept de tolérance car « Dieu lui-même, dans sa providence, quoique infiniment bon et tout puissant, permet néanmoins l'existence de certains maux dans le monde, tantôt pour ne point empêcher

des biens plus grands, tantôt pour empêcher des plus grands maux. Il convient dans le gouvernement des Etats, d'imiter Celui qui gouverne le monde »⁸⁸.

Cet exemple est particulièrement représentatif de ce qu'on peut appeler une structure double, destinée à deux destinataires différents. La première structure, à usage interne, pose l'axe traditionnel et doctrinal :

Axe 1 :	condamnable	orthodoxe
	Fausse liberté Libéralisme	Vraie liberté Libre-arbitre

La seconde structure contient le message politique de l'Eglise aux gouvernants, interlocuteurs de l'Eglise que Léon XIII n'oublie jamais :

Axe 2 : Attitude politique fausse	Attitude politique juste
Refus des institutions modernes	Tolérance

L'utilisation d'axes multiples est susceptible de mettre l'autorité de l'Eglise à l'abri de reproches opposés : on ne peut l'accuser d'avoir approuvé les libertés modernes, puisqu'elle en renouvelle la condamnation doctrinale ; on ne peut non plus lui faire grief de miner le pouvoir politique puisqu'elle tolère les actes législatifs qu'il pose.

Exemple 4 : La propriété ; le salaire.

La situation de communication qui entoure la naissance de la doctrine sociale de l'Eglise est également complexe. Les débats profanes opposent socialistes et libéraux et traduisent le clivage social entre patrons et ouvriers, riches et pauvres, détenteurs du capital et travailleurs. Ces débats se sont répercutés à l'intérieur de l'Eglise par l'émergence de diverses « écoles » prônant des solutions différentes. Enfin toute la problématique prend une dimension diplomatique et internationale lorsque Guillaume II convoque en 1890 à Berlin une conférence inter-gouvernementale sur les questions sociales (à laquelle l'Eglise ne sera représentée que par un observateur).

Nous avons vu que Léon XIII commence par poser un axe élémentaire d'opposition entre la doctrine socialiste et celle de l'Eglise dont le contenu est l'opposition entre la propriété collective et la propriété privée. Ce faisant, Léon XIII aligne la doctrine de l'Eglise purement et simplement sur la position libérale, ce qui est difficilement acceptable pour les catholiques « sociaux » et les ouvriers. De même, il aurait été inacceptable pour les catholiques « patrons » de s'aligner sur la position socialiste.

Aussi après avoir posé comme *axe 1* une opposition entre la légitimité de la propriété privée et son illégitimité, et après avoir opté pour le premier terme, Léon XIII, s'appuyant sur saint

Thomas remis à l'honneur par Taparelli et Ketteler, pose un *deuxième axe*, celui de l'usage de la propriété. Ce deuxième axe inverse l'alignement que postulait le premier, car, dit Léon XIII, si la possession privée est légitime, l'usage légitime des richesses doit être *commun* par la distribution du superflu aux pauvres. Du point de vue politico-logique, ce deuxième axe consacre la rupture de la superposition entre position de l'Eglise et position libérale.

Le doublement de l'axe terminologique qui permet à l'Eglise de parler de la pauvreté en termes de légitime possession et d'usage commun sera continuellement repris par la postérité de Léon XIII sous le vocable de la « double fonction — personnelle et sociale — de la propriété »³⁷. Comme dans le cas du double axe de la doctrine sur le pouvoir, le discours peut, selon les époques et les circonstances, donner des interprétations de ce noyau qui divergent profondément entre elles. Nous avons déjà vu que Léon XIII se rapprochait finalement, malgré le deuxième axe, d'une position libérale : d'une part en excluant du superflu tout ce qui relève du décorum et du « standing » de la classe possédante ; d'autre part en refoulant l'obligation du partage des richesses hors de la loi positive pour n'en faire qu'une obligation intime du croyant face à son Dieu. L'ensemble de l'argumentation léontine est donc complété par les deux axes suivants³⁸ :

	<u>Faux</u>	<u>Vrai</u>
Axe 3 :	Don total	Don du superflu
Axe 4 :	Obligation de justice (loi positive)	Obligation de charité (loi divine)

En revanche *Populorum Progressio* de Paul VI valorise très fortement l'axe 2 (usage commun) en reformulant, après Vatican II, le concept de « destination universelle des biens » principe auquel « tous les autres droits, quels qu'ils soient, y compris ceux de propriété et de libre commerce, y sont subordonnés »³⁹.

La doctrine de l'Eglise sur le salaire s'inspire d'une même veine. Elle réfute d'abord la théorie libérale qui, par la liberté contractuelle, autorise l'employeur à sous-rémunérer un ouvrier qui, par nécessité, y consentirait. Le vice de cette théorie est de ne voir le salaire que sous son aspect personnel. Or, pour Léon XIII, le salaire a aussi un aspect de nécessité, dans le sens où conserver sa vie est une stricte obligation. Le pape en déduit que le taux de salaire ne saurait descendre en-dessous du niveau où il deviendrait « insuffisant à faire subsister l'ouvrier sobre et honnête »⁴⁰.

Léon XIII ne condamne pas la théorie libérale du contrat. Il lui reproche de ne pas embrasser « tous les côtés de la question » et d'en omettre un fort sérieux⁴¹. Ce qu'il reproche au libéralisme c'est de ne voir *que* l'aspect contractuel, que lui-même, Léon XIII,

ne nie pas. Autrement dit la doctrine du juste salaire est, à nouveau, formée de deux axes.

	<u>Faux</u>	<u>Juste</u>
Axe 1 :	Salaire imposé	Salaire libre (contrat)
Axe 2 :	Salaire insuffisant	Salaire suffisant (nécessité)

Le premier axe permet de rester en interlocution avec les économistes (libéraux), le patronat. Le second axe témoigne de la sollicitude de l'Eglise à l'égard de la classe ouvrière.

Il vaut la peine de remarquer ici le caractère illusoire de la position léontine prônant l'immoralité d'un salaire qui descendrait en-dessous du niveau de subsistance. Le pape fixe en effet le juste salaire au point exact où la pratique du capitalisme lui-même le fixait et que Lassalle mit en lumière dans sa fameuse « loi d'airain des salaires » : « le salaire moyen se réduit toujours aux subsistances nécessaires à la vie, telles qu'elles sont habituellement exigées pour un peuple, pour qu'il conserve son existence et la perpétue »⁴². Le juste salaire de Léon XIII n'est somme toute rien d'autre que celui résultant de l'équilibre de l'offre et de la demande de travail dans l'économie de marché de la fin du XIX^e siècle.

Abordant également les questions de rémunération du travail, Pie XI reprend dans *Quadragesimo Anno* la théorie de la double fonction — individuelle et sociale — qui caractérise déjà la théorie de la propriété. Cela permet au pape de poser un axe où de trop bas salaires sont condamnés et deux axes où de trop hauts salaires sont condamnés.

L'axe 1 reprend l'argumentation léontine selon laquelle le salaire ne doit pas descendre au-dessous du niveau de subsistance de l'ouvrier et, ajoute Pie XI innovant par rapport à *Rerum Novarum*, de sa famille.

L'axe 2 demande de prendre en compte, lors de la fixation du salaire, la situation de l'entreprise qui pourrait être contrainte à fermer ses portes en raison de trop fortes charges salariales. Enfin *l'axe 3* oppose le juste salaire à des salaires trop hauts qui interdiraient les possibilités d'investissements et qui donc empêcheraient la création d'emplois. On peut résumer l'argumentation de Pie XI dans le tableau suivant :

	<u>Salaire injuste</u>	<u>Juste salaire</u>
Axe 1 :	Trop bas. En dessous du niveau de subsistance.	Subsistance de l'ouvrier et de sa famille.
Axe 2 :	Trop haut. Menace sur l'entreprise.	Equilibre de l'entreprise.
Axe 3 :	Trop haut. Empêche les investissements.	Permet les investissements.

Le taux de salaire ne doit être donc ni « trop bas », ni « exagérément élevé », car, « à comprimer ou hausser indûment les salaires, dans des vues d'intérêt personnel qui ne tiendraient nul compte de ce que réclame le bien général, on s'écarterait assurément de la justice sociale »⁴³. *Mater et Magistra* de Jean XXIII n'apportera aucune innovation fondamentale au sujet du salaire⁴⁴.

§ 5. Une grammaire de la prudence et du pouvoir

Les analyses de cas qui précèdent permettent de dégager à la fois la règle fondamentale d'agencement syntaxique des propositions et celle du positionnement de l'Eglise dans l'espace politique.

Nos exemples ont montré que le discours de l'Eglise se déploie dans un espace multi-axial : la doctrine du pouvoir joue sur les deux noyaux de Romains 13 et Actes 5 ; celle de la propriété sur les quatre axes des oppositions de la possession privée-commune, de l'usage privé-commun, du don du superflu du nécessaire, de l'obligation de charité-de justice.

Il nous faut ici préciser la nature de cet espace de discours formé d'une pluralité d'axes. Il est notamment important de souligner que l'Eglise ne procède pas à une création ou à une multiplication d'axes terminologiques au sens défini par C. Roig⁴⁵. Le discours de l'Eglise n'apporte aucune innovation terminologique mais s'inscrit au contraire dans un espace déjà défini par la culture, c'est-à-dire par les théologiens, les philosophes, les juristes, les controverses idéologiques. Pour employer une terminologie aristotélicienne, disons que l'Eglise argumente, à propos de chaque objet de discours, à partir des « lieux » *culturellement répertoriés propres à chacun de ces objets*.

Pour être clair, prenons d'abord un exemple simple. Il s'agit de convaincre quelqu'un de ne pas fumer. *L'objet* de discours est le fait de fumer ; les *lieux* d'argumentation spécifiques sont la santé, la maîtrise de soi, la publicité, la pollution : les *répertoires* d'où sont puisés ces chefs d'arguments sont la science médicale vulgarisée, la psychologie de la publicité, la morale, l'écologie.

On peut résumer dans le tableau suivant le lien entre objets de discours, lieux d'argumentation et répertoires pour chacun des cas précédemment analysés.

<u>Objet</u>	<u>Lieux</u>	<u>Répertoires</u>
Pouvoir	obéissance immoralité martyre tyrannicide opposition	Bible, tradition id. histoire scolastique règles parlementaires
Liberté	licence libre-arbitre tolérance	tradition, morale scolastique libéralisme

Propriété	possession	Bible
		droit romain
		scolastique
		physiocrates
	usage	libéralisme
		droit des gens
		scolastique
		Bible
	don	scolastique
		morale bourgeoise
Salaire	superflu	
	contrat	droit
		économie libérale
		économie
	nécessité	

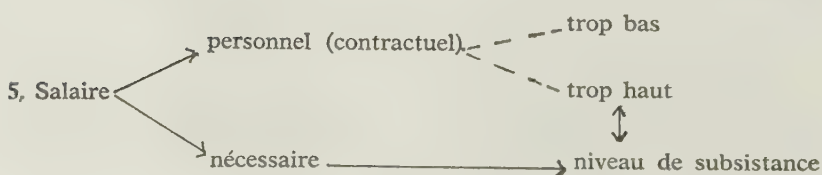
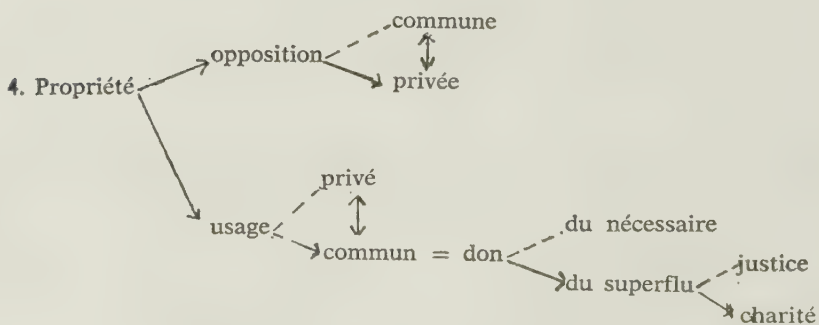
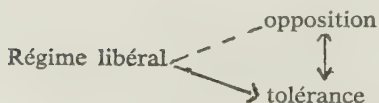
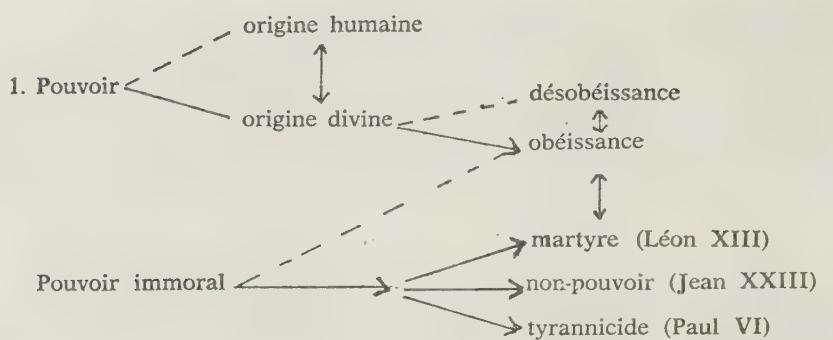
Il ne faut cependant pas oublier que chaque lieu d'argumentation est aussi un lieu possible d'opposition (au sens logique et/ou au sens politique). Si l'on argumente sur l'obéissance au pouvoir, c'est bien dans le contexte où il existe une argumentation concernant la désobéissance au pouvoir.

Nous reproduisons ci-dessous une tentative de schématisation, pour chaque exemple déjà étudié, du parcours de l'argumentation du discours de l'Eglise.

Il s'agit au fond d'une représentation de la série de décisions idéologiques auxquelles l'Eglise fut confrontée ainsi que d'une représentation des choix opérés à chacun des nœuds d'opposition binaire.

Ce schéma doit être lu comme suit :

- flèches pleines : parcours de l'argumentation
choix du positionnement ;
- traits pointillés : positions condamnées ;
- flèches verticales : axes d'opposition.



L'avantage d'un espace multi-axial consiste en ce qu'il permet de générer une succession de propositions dont chacune concrétise un alignement politique différent. A une proposition anti-socialiste correspond une proposition anti-libérale ; à une proposition pro-gouvernementale correspond une proposition de distanciation d'avec les pouvoirs politiques ; à une norme favorable aux ouvriers correspond une norme favorable au patronat, etc.

Le discours peut émettre des messages successivement favorables à des groupes antagonistes ou à des destinataires très différenciés. On pourrait aisément faire une anthologie des textes pontificaux dans une optique de soutien au pouvoir, au capitalisme ou au contraire à la résistance civile et au mouvement ouvrier. Mais ce recueil tronquerait ce qui fait l'essence même du discours de l'Eglise depuis Léon XIII, à savoir *le double discours* qui est à la fois affirmation d'une thèse et sa négation dans la thèse suivante. Comme le suggérait déjà notre analyse de la structure de problématisation, le discours politique de l'Eglise se dépouille de toute inconditionnalité, chaque oui étant accompagné d'un non et réciproquement.

Il est possible de justifier cette structure du double discours par toute une série de légitimations, par exemple celle qui distingue entre l'affirmation des principes éternels et leur application contingente au niveau de la pratique ou, comme dit Mgr Dupanloup et la terminologie ecclésiastique du XIX^e siècle, entre la thèse et l'hypothèse⁴⁶. Notre propre interprétation du double discours est différente et se réfère à la complexité de la situation de communication : s'adressant à des destinataires différents, le discours doit incorporer des points de vue différents pour être acceptable.

« Et alors, l'Eglise a un message pour toutes les catégories de l'humanité : pour les enfants, pour les jeunes gens, pour les hommes de science et de pensée, pour le monde du travail et pour les classes sociales, pour les artistes, pour les hommes politiques et pour les gouvernants. Pour les pauvres particulièrement, pour les déshérités, pour les souffrants et même pour les mourants : vraiment, pour tous »⁴⁷.

On pourrait douter, dans ces conditions, de la validité du modèle d'interlocution selon lequel le discours se fait réceptacle du point de vue d'un destinataire privilégié. Cependant cela serait oublier l'effet d'oscillation idéologique qu'autorise l'espace multi-axial. On remarque très nettement chez Léon XIII que les normes successivement posées ne sont pas toutes à mettre sur le même pied par l'analyse. Trois brefs exemples vont expliciter ce point.

On peut reprendre, pour rendre compte des deux premiers, une distinction que nous avons utilisée précédemment, du niveau pratique ou réaliste et du niveau idéal ou « mythique » du discours. A propos de l'objet « égalité des hommes », le discours de Léon XIII pose deux propositions constatives : la première, relevant du niveau mythique, consacre l'égalité foncière des hommes devant Dieu ; la seconde, qui se situe au niveau pratique,

établit qu'il y a cependant une inégalité de droit et de pouvoir entre les hommes ⁴⁸.

Le deuxième exemple n'est qu'un rappel de la doctrine de la propriété où le précepte moral (niveau mythique) de l'usage commun des richesses et du don du superflu est limité par une norme (niveau pratique) confinant le précepte précédent à la sphère privée dont la législation n'a pas à s'occuper.

Notre dernier exemple illustre ce qu'on peut appeler une symétrie illusoire. Souvent le discours de l'Eglise semble vouloir adresser des normes identiques à tous ses destinataires, leur fixer à chacun « des droits et des devoirs » ⁴⁹. Cependant le contenu de ces normes se différencie selon les catégories ou les fonctions sociales : « Il est faux que tous les hommes aient les mêmes droits dans la société civile et qu'il n'existe aucune hiérarchie légitime » ⁵⁰.

On comprend donc que la multiplication des axes puisse être compatible avec le modèle d'interlocution, dès le moment où le contenu concret des normes résorbe l'universalité purement grammaticale du discours, son apparente impartialité et où seul le niveau pratique a des incidences sur la réalité socio-politique. On aboutit ainsi au paradoxe étonnant du discours politique de la tradition léontine : les valeurs propres à l'Eglise, c'est-à-dire les valeurs évangéliques, sont déclarées, par l'Eglise elle-même, inapplicables. Que ce soit le partage des richesses ou l'égalité des hommes, le « sur la terre comme au ciel » reste un vœu pieu ou une grinçante hypocrisie.

Le principe qui règle cette grammaire du discours de l'Eglise avait été formulé dans l'Ethique d'Aristote, où la *prudence* est la vertu régulatrice du comportement. Comme toute vertu, elle peut se définir comme une « médiété » entre un excès et un défaut ⁵¹.

« Cette doctrine se tient à égale distance des erreurs extrêmes comme des exagérations des partis ou des systèmes qui s'y rattachent ; elle garde toujours l'équilibre de la justice et de la vérité ; elle réclame la juste mesure dans la théorie et en assure la réalisation progressive dans la pratique, s'efforçant de concilier les droits et les devoirs de tous avec la liberté, la dignité de l'individu avec celle de l'Etat... » ⁵².

Récemment, Paul VI reprit textuellement cette formulation « à égale distance de ces deux extrêmes » ⁵³. C'est avec raison que J.M. Aubert parle, à propos de la doctrine sociale de l'Eglise, de « mediocritas » (au sens étymologique), de soumission à la loi classique du juste milieu ⁵⁴.

Jean-Pierre Faye raconte comment Rauschning décrivait le « langage Hitler » comme un élément neutre, comme un élément de mesure et de modération entre les pôles opposés — nationaux d'une part, révolutionnaires de l'autre — de la Droite allemande ⁵⁵. Singulier et presque blasphématoire rapprochement ? Cela serait le cas si l'on oubliait que nous raisonnons ici sur une structure, une grammaire formelle susceptible de fonctionner avec des contenus totalement différents les uns des autres.

Ce rapprochement insolite entre la grammaire « modératrice » d'Hitler et la « mediocritas » du discours de l'Eglise incite à conclure cette section en nous demandant si nous ne sommes pas là en présence des linéaments d'une grammaire plus générale, celle du discours d'un pouvoir qui doit, pour se renforcer ou se maintenir, pratiquer la vertu de prudence et le centrisme. Les récents travaux de F. Bon et M.A. Burnier sur le discours au sein de la social-démocratie et du mouvement communiste font apparaître une problématique similaire ⁵⁶.

Section 3 : LA PLURALISATION DU DISCOURS

De même que la problématisation inaugure le discours de l'Eglise en le justifiant malgré le pluralisme idéologique, la *pluralisation* clôt l'intervention de la hiérarchie sur un point donné. Très littéralement, la pluralisation rend le discours, sur ce point précis, *sans objet*.

Une des conditions essentielles du discours de l'Eglise est que son émetteur puisse se définir comme privilégié, c'est-à-dire comme source unique de messages vrais et efficaces. Cela fait partie des « circonstances » qui permettent aux énoncés émis par l'Eglise d'échapper, pour reprendre les termes d'Austin, à la disgrâce (unfelicity).

Or il peut arriver une situation telle que le pluralisme qui y règne se révèle totalement irrémédiable, qu'aucun argument de foi ou de raison, qu'aucun effet de position ne puisse ramener la pluralité des opinions à l'unité d'une seule orthodoxie. Dans cette hypothèse deux solutions sont possibles pour un émetteur soucieux de l'efficacité de son message. La première consiste à ne plus traiter de l'objet de discours en question. Cette procédure qui élude désormais un problème dont l'acceptation chez les destinataires est devenue incontrôlable, est un des biais de la « standardisation » des point de vue dont parle P.L. Berger ¹. Le silence de la doctrine sociale de l'Eglise sur l'antique condamnation du prêt à intérêt est l'un des très rares exemples de cette pluralisation par évanouissement de l'objet ².

La deuxième solution consiste pour l'émetteur à déclarer explicitement que l'objet en question ne tombe plus sous sa juridiction privilégiée ; que désormais une pluralité de positions est légitimement soutenable. Le discours brise au fond de lui-même les conditions de sa possibilité en tant que discours privilégié. En reprenant les images évocatrices de Jules Gritti, on peut dire que le discours transforme les conditions du débat doctrinal : de « forum » d'opinions, où la pluralité des points de vue est en attente de la vraie et unique solution, la pluralisation passe au « marché » d'opinions que Gritti définit comme lieu de choix légitimes ³.

Le discours de l'Eglise a pluralisé ainsi deux domaines extrêmement importants du débat idéologique des sociétés modernes.

Le premier fut celui des régimes politiques, le second celui des systèmes sociaux.

Déjà dans *Diuturnum*, Léon XIII suggérait que l'Eglise s'accommoderait de la démocratie comme de la monarchie, étant bien entendu sauve la reconnaissance de l'autorité de Dieu comme source ultime de tout pouvoir.

« Toutefois, il importe de remarquer ici que, s'il s'agit de désigner ceux qui doivent gouverner la chose publique, cette désignation pourra dans certains cas être laissée au choix et aux préférences du grand nombre, sans que la doctrine catholique y fasse le moindre obstacle »⁴.

Progressivement cette libéralisation s'accroît⁵ pour aboutir dans *Sapientiae Christianae*⁶, puis dans *Au milieu des sollicitudes*⁷ au concept de « légitime dissentiment » appliqué à la forme de gouvernement — monarchie, république ou empire.

Octogesima Adveniens de Paul VI part de la constatation des immenses différences des situations économiques, sociales et culturelles qui caractérisent le monde contemporain. Le pape ajoute : « Face à des situations aussi variées, il nous est difficile de prononcer une parole unique, comme de proposer une solution qui ait valeur universelle »⁸. Le pape suggère alors une sorte de décentralisation de la parole politique dans l'Eglise en chargeant les diverses communautés chrétiennes locales d'éclairer la situation socio-politique des lumières de l'Evangile.

Plus loin dans le même document, Paul VI admet, sous réserve de conseils de sagesse et de prudence qu'il a prodigués, « une légitime variété d'options possibles. Une même foi chrétienne peut conduire à des engagements différents »⁹.

De Léon XIII à Paul VI, l'évolution du discours a successivement consacré la pluralisation de la problématique des régimes politiques et celle des systèmes sociaux. La standardisation des discours dans la société libérale — c'est-à-dire le fait que l'idéologie dominante est d'admettre l'expression d'une pluralité d'idéologies — a contraint l'Eglise à pluraliser ces deux objets.

L'évolution du discours politique de l'Eglise

Au sein d'une orthodoxie rigoureuse, qui n'accepte qu'avec réticence la nouveauté et le principe d'évolution, il est naturel que le discours privilégie la continuité. Néanmoins, devant l'évidence de ses propres transformations, le discours officiel de l'Eglise et de ses commentateurs autorisés, a développé un système de justification des innovations doctrinales.

Section 1 : LE DISCOURS DU CHANGEMENT

§ 1. *Les trois justifications*

On peut ramener à trois les types de justification invoqués par le discours de l'Eglise pour préparer les destinataires à des évolutions dans la doctrine.

La première justification part de la constatation que les documents antérieurs du magistère donnent lieu à des hésitations sur la juste interprétation à leur donner ou, même, suscitent des interprétations erronées. Ainsi Pie XI relève-t-il avec tristesse que des « calomniateurs » ont accusé Léon XIII d'avoir pris, sur le problème de la propriété privée, le parti des riches¹.

D'autre part, ajoute Pie XI, les catholiques eux-mêmes sont divisés sur le sens exact de la doctrine léontine. Aussi son propre discours est-il destiné à répondre aux questions qui se posent et aux doutes qui règnent dans les esprits².

Jean XXIII tient un langage analogue lorsqu'il évoque certains aspects du Radio-Message de Pie XII de Noël 1941.

« Il saisit, en outre, l'occasion de préciser quelques points de doctrine sur lesquels des doutes s'étaient élevés parmi les catholiques eux-mêmes et pour expliquer la pensée sociale chrétienne eu égard aux conditions nouvelles du temps »³.

Le projet de Jean XXIII lui-même est semblable puisqu'il veut « rappeler et préciser des points de doctrine qui ont déjà

été exposés par Nos Prédécesseurs et en même temps expliquer la pensée de l'Eglise du Christ sur les nouveaux et les plus importants problèmes du temps »⁴.

La lettre de Paul VI au Cardinal Roy veut aussi « reprendre et prolonger l'enseignement de nos prédécesseurs, en réponse aux besoins nouveaux d'un monde en changement »⁵.

La considération des problèmes du temps et des besoins nouveaux répond à deux autres types de justification : l'application des principes généraux énoncés dans les documents antérieurs à de nouveaux cas particuliers et les transformations objectives de la réalité socio-politique depuis la parution des derniers enseignements de l'Eglise.

Comme nous l'avons noté plus haut dans ce travail, Léon XIII déjà avait étendu la norme de l'obéissance aux pouvoirs civils, inspirée du chap. XIII de l'épître aux Romains, au cas particulier des gouvernements issus des révolutions. De son côté Jean XXIII rappelle dans *Pacem in Terris*, le fameux principe de subsidiarité entre l'Etat et les groupements inférieurs énoncé par Pie XI dans *Quadragesimo Anno*. Ce rappel fait, Jean XXIII applique le principe aux relations internationales⁶.

Paul VI, dans *Populorum Progressio*, étend aux relations entre pays riches et pays en voie de développement la problématique de la « question sociale » qui motiva la rédaction de *Rerum Novarum*. « Aujourd'hui le fait majeur dont chacun doit prendre conscience est que la question sociale est devenue mondiale »⁷.

Le principe d'extension, par lequel une nouvelle application est trouvée à d'anciennes normes, est utilisé plusieurs fois par Paul VI. Ainsi, le « devoir de solidarité des personnes est aussi celui des peuples »⁸. Plus loin, le souverain pontife applique aux relations économiques internationales la norme traditionnelle du don du superflu⁹. La règle énoncée par Léon XIII sur la justice dans les contrats de travail est étendue aux contrats commerciaux entre pays riches et pays pauvres¹⁰.

Le dernier type de justification concerne ce que les juristes appelleraient volontiers le « changement fondamental de circonstances ». Le discours énonce dans ce cas toutes sortes de propositions constatatives sur l'évolution incessante de la situation culturelle, technique, économique, sociale et politique du monde contemporain¹¹ ou sur les « changements profonds » que vit aujourd'hui le genre humain¹².

Ces trois types de justification — préciser la doctrine, l'étendre à des cas nouveaux, la développer pour répondre à l'évolution objective du monde — ne sont en aucune manière des explications de la teneur concrète des nouvelles normes qui seront énoncées. Ils sont des précautions prises par le discours pour atténuer l'effet d'imprévisibilité induit par l'introduction, nécessitée par le principe de l'efficacité socio-politique du message, de nouvelles informations dans le système doctrinal.

§ 2. Justification théologique, justification philosophique

Les commentateurs catholiques de la doctrine politique de l'Eglise ont tenté de donner une base plus théorique à la relation, au sein du discours officiel, de la continuité et de la discontinuité. Nous allons brièvement présenter deux de ces théories, celle du P. Bigo et celle du P. Utz.

Le P. Bigo a une conception évolutionniste de l'histoire doctrinale. Pour lui, la doctrine sociale « se développe constamment, soit qu'elle progresse dans la conscience d'elle-même, soit qu'elle s'applique à des réalités changeantes »¹³. Cependant, le fondement ultime de toute la doctrine reste invariablement l'Ecriture Sainte. « Il n'y a pas d'autre commencement que la révélation pour un enseignement d'Eglise »¹⁴.

Sans qu'il y fasse explicitement allusion, le P. Bigo applique à la doctrine sociale la fameuse théorie de Newman sur le développement du dogme, dont l'intention centrale est de rendre compte de la diversité des formulations théologiques et magistérielles dans la fidélité à une idée primitive déposée dans la Bible¹⁵.

Le P. Utz, au contraire, ne pense pas que l'on puisse appliquer la théorie du développement dogmatique, valable en matière spéculative, à la problématique pratique de la morale sociale et politique. Il s'agit plus, pour lui, de parler d'application de normes générales de comportement à des situations concrètes. « Nun muss man bedeuten, dass es sich in der praktischen Ordnung nicht nur um eine deduzierende Entfaltung von spekulativen Prinzipien handelt, nach Art, wie dies in der Dogmenentwicklung der Fall ist, sondern vielmehr um eine Anwendung von allgemeinen Handlungsnormen auf eine je und je verschiedene konkrete Situation. »¹⁶

Dans ses analyses de la doctrine de l'Eglise, le P. Utz tente donc d'expliquer les différences entre les discours des différents papes par le lien qui existe entre les principes éternels et les situations concrètes qui sont, en dernière analyse, ce qui permet de comprendre les variations discursives.

La théorie du P. Utz s'apparente à celle que nous développons nous-même, dans la mesure où elle retient comme explication les facteurs socio-politiques. Cependant le P. Utz ne dit rien des mécanismes d'ajustement d'un message à la variété des situations historiques.

Section 2 : RECIPROCITE ET OPPORTUNITE

§ 1. Résumé théorique

Rappelons brièvement l'axiomatique de notre « modèle d'interlocution » :

1) L'émetteur tend à rendre son message acceptable auprès de ses destinataires. C'est ce que nous avons appelé le postulat de l'efficacité socio-politique du message.

2) De même que le code commun de l'émetteur et du récepteur permet la compréhension du message au niveau linguistique, la réciprocité des perspectives — c'est-à-dire l'incorporation dans le message du point de vue du destinataire — permet l'acceptabilité ou l'efficacité socio-politique du message.

3) Pour réaliser la réciprocité des perspectives, l'émetteur doit : soit supposer le point de vue de son destinataire (l'anticiper), soit être effectivement en possession d'informations indicatives émanant du destinataire et le renseignant sur son point de vue.

4) L'apparition ou la disparition des informations indicatives de l'interlocuteur règle l'apparition ou la disparition des informations de l'émetteur. C'est le principe d'opportunité.

Rappel terminologique : Nous appelons « interlocuteurs » les destinataires auprès de qui le message de l'émetteur doit avoir une efficacité socio-politique et dont les points de vue supposés ou réels sont incorporés dans le message qui leur est adressé. Nous appelons « interlocution » l'ensemble d'échanges et d'ajustements des messages qui permet la production de messages dont l'émetteur escompte l'acceptabilité.

Méthodologiquement, le modèle d'interlocution peut être résumé en deux adages :

1) Point de vue déductif :

« Dis-moi à qui tu t'adresses, je déduirai ce que tu vas dire. »

2) Point de vue inductif :

« Dis-moi ton message, je dirai à qui tu t'adresses. »

Le point de vue déductif suppose connus les paramètres socio-politiques de la situation de communication et permet la simulation du message.

Le point de vue inductif suppose que le message est donné ; il permet de reconstituer la situation de communication en précisant les paramètres socio-politiques et de découvrir ainsi les solidarités d'interlocution ¹.

Sur la base des règles du modèle, on peut tenter de prédire les écarts d'informations qui peuvent apparaître au plan diachronique. Ils ont lieu :

1) Si l'émetteur choisit d'autres interlocuteurs que ceux choisis précédemment et si ces nouveaux interlocuteurs ont des points de vue différents des premiers ;

2) Si des interlocuteurs identiques modifient leurs points de vue ;

3) Si l'émetteur renonce à l'efficacité socio-politique de son message auprès de destinataires qui jouaient précédemment le rôle d'interlocuteurs.

§ 2. *Aperçu diachronique*

Il nous faut relever, dans le discours politique de l'Eglise, qui est notre donné empirique, la trace des liens d'interlocution qui s'y dépose ; mettre en rapport les informations du message et leurs destinataires latéraux ; observer la succession des points de vue, co-variante de la succession et de la transformation des élites destinataires. En d'autres termes, notre démarche est ici à nouveau de type inductif.

Que l'on nous permette, pour commencer, une parenthèse hors de notre corpus et hors de notre champ chronologique, une incursion dans le « territoire de l'historien ». Nous sommes en 1831, Lamennais et ses amis sont à Rome pour plaider leur cause, pleins d'espoir dans le jugement du souverain pontife. Metternich suit de près le déroulement de « l'affaire ». Son ambassadeur à la cour pontificale, le comte de Lützow, lui écrit le jour de Noël 1831 :

« Le Saint Père a pris connaissance de la dépêche de Votre Altesse du 2 décembre. Il y a voué l'attention la plus sérieuse et Il m'en demanda un extrait dans les termes qui me donnèrent la plus juste mesure du prix qu'Il attache à votre avis, mon Prince, et à vos conseils : je ne m'y suis point refusé puisque le Saint Père me le demanda comme devant servir de norme sous le point de vue politique. Sa Sainteté partage entièrement le jugement que Votre Altesse porte sur l'Abbé de La Mennais, sur ses écrits et sur les funestes erreurs dans lesquelles il est tombé... »².

« Votre avis... devant servir de norme » ! Admirable concrétisation du processus d'interlocution que les archives nous permettent de reconstituer, dans la transparence des dépêches diplomatiques. Nous suivons le circuit du message, des pressions et des avis du prince autrichien jusqu'à cette décision du prince des apôtres : *Mirari Vos*, promulguée par Grégoire XVI le 15 août 1832, jour de l'Assomption : condamnation de Lamennais et des velléités libérales d'une frange des catholiques, suffisamment séduisantes pour ébranler la Belgique. La norme indicative de Metternich, transmise par voie diplomatique est incorporée au message du pape. Le système d'interlocution se clôt dans la condamnation si ardemment souhaitée à Vienne. Mais une nouvelle boucle s'ouvre — car il n'y a point de don, seulement des échanges de service — dans le vœu exprimé par le souverain pontife :

« Au reste, que Nos très chers fils en Jésus-Christ les princes, favorisent, par leur puissance et leur autorité, les vœux que Nous formons pour la prospérité de la Religion et de l'Etat. Qu'ils considèrent que leur autorité leur a été donnée, non seulement pour gouverner le monde, mais surtout pour défendre l'Eglise, et que tout ce qui se fait pour l'avantage de l'Eglise se fait aussi pour leur pouvoir et leur repos »³.



Nous ne répéterons pas nos analyses des documents de Léon XIII qui témoignent si clairement des solidarités de l'émetteur pontifical avec les gouvernants. Les écarts d'information dans le discours léontin sont réglés par la palette des destinataires : discours sur l'obéissance au pouvoir, sur la nécessaire inégalité sociale ; mais aussi discours sur la tolérance et la légitimité des gouvernements issus des révolutions. En 1891, dans *Rerum Novarum*, discours contre la grève, mais aussi pour les « associations ouvrières » déjà reconnues depuis longtemps par certaines législations, comme en France (loi Waldeck-Rousseau de 1884).

**

On peut ici se demander si le modèle d'interlocution n'est pas invalidé par la brouille, qui durera plus d'un demi-siècle, entre le Saint-Siège et le jeune Etat italien. Ou par la condamnation de Pie X de la loi française de 1905 sur la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Ne sommes-nous pas là en présence d'une rupture d'interlocution où l'Eglise disjoindrait sa destinée de celle des pouvoirs politiques séculiers ?

Le gel des relations entre la papauté et l'Italie eut pour cause l'action hostile, mais surtout unilatérale du nouveau royaume. Les papes ne purent accepter que l'on déniât à l'Eglise le caractère privilégié de sujet de droit international, d'entité souveraine dans un monde d'Etats souverains. La loi italienne dite des « garanties » était inacceptable par le Saint-Siège parce que, dit le P. Yves de La Brière, elle était un acte juridique unilatéral et de droit interne. En revanche le Traité du Latran de 1929 mit fin au conflit entre les deux parties, étant un acte bilatéral et régi par le droit international ⁴.

Le cas de la condamnation de la loi française de séparation se présente de manière semblable. On sait aujourd'hui que l'épiscopat français était prêt à accepter la teneur de la nouvelle loi ⁵. Néanmoins Pie X la refusa et la condamna énergiquement. L'un des pivots de son argumentation relève du droit international.

« De plus, cette union de l'Eglise et de l'Etat était sanctionnée en France par un pacte solennel.

« Or, ce qui ne se ferait pour aucun Etat, si petit qu'il fût, on l'a fait pour le Siège Apostolique, dont l'autorité et l'importance sont si grandes dans le monde.

« En effet, au mépris de tout devoir d'urbanité, contrairement au droit des gens et aux règles des Etats, ce pacte, si solennel et si légitime, a été déchiré sans aucune déclaration préalable de la volonté de le rompre, par le fait d'une des parties seulement, sans égard à la foi jurée » ⁶.

Tant dans le cas de la loi des garanties que dans celui de la loi de séparation, on pourrait penser que l'Eglise se rebelle contre l'ordre établi et la violence injustifiée des pouvoirs. Il y a, bien sûr, de cela. Mais pour être correctement interprétée, il faut voir

que cette révolte naît du déni, par ses partenaires, du statut de l'Eglise comme puissance temporelle et souveraine. Il ne s'agit donc pas d'une rupture de la permanente solidarité entre le Saint-Siège et les autorités séculières mais du refus de ces dernières de considérer l'Eglise comme interlocuteur privilégié. Dans les deux cas examinés, l'Eglise reste demanderesse vis-à-vis des pouvoirs civils dont elle exige la reconnaissance d'une condition juridique égale à la leur, mais dont finalement elle dépend ⁷.

*
**

Après le « ralliement » léontin de 1892 aux institutions de la République française, qui entraîne l'affirmation désormais répétée par l'Eglise de son indifférence quant aux formes de gouvernement, il y aura un second ralliement, une sorte de conversion politique (ou plutôt une conversion à un vocabulaire politique) : celui de Pie XII à la démocratie parlementaire de type libéral.

Ce second ralliement peut être daté avec une grande exactitude : Noël 1944. Comme chaque année à la même époque, Pie XII prononce un Radio-Message au monde entier qui, cette année-là, prend pour thème la « vraie démocratie ». Depuis l'accession du cardinal Pacelli au souverain pontificat (1939), c'est la première fois que le mot même de démocratie est utilisé ⁸.

Le Radio-Message de Noël 1944 apporte donc une information nouvelle : non seulement par incorporation d'un terme jusqu'alors généralement évité, mais aussi par son insertion dans un contexte différent. On est désormais loin de la simple tolérance ou de l'indifférence, voire du mépris affiché par Pie X ⁹. C'est au contraire un nouveau Pie XII qui émerge, dans la période de l'après-fascisme, comme héraut de la démocratie. Celle-ci prend, dans le discours de l'Eglise, une connotation franchement positive.

Noël 1944 ! Mais aussi, juin 1944 quand les troupes alliées débarquent en Normandie ; août 1944 lorsqu'elles mettent pieds sur la terre provençale ; et octobre 1943, l'Italie déclarait la guerre à l'Allemagne. La défaite hitlérienne ne pouvait plus faire de doute au moment du Radio-Message. Déjà se dessine avec une relative évidence la géographie politique de l'après-guerre. D'un côté Staline et le communisme, de l'autre les démocraties libérales inébranlées, comme les Etats-Unis et la Grande-Bretagne. Entre les deux, bien des Etats devront choisir.

Pie XII introduit un écart d'information dans le discours politique de l'Eglise. Il intronise la démocratie et, si l'on ose dire, lui donne ses lettres de noblesse romaine. Mais simultanément, la nouvelle information est enchâssée dans la grammaire discursive traditionnelle depuis des décennies.

Comme le fit son prédécesseur Léon XIII pour la liberté, Pie XII va opposer la *vraie démocratie*, élitiste, parlementaire et libérale, à la *fausse démocratie*, à la « fascination apparente de la démocratie » ¹⁰, au « totalitarisme » ¹¹. La politologie du discours se reconstitue à propos d'un nouvel objet, convoité par

toutes les idéologies. La démocratie commence à s'inscrire dans un espace borné par les positions concurrentes : démocratie occidentale, démocratie populaire, démocratie socialiste, etc.

Cet axe d'opposition, qui sera fondamental pour Pie XII, en recouvre d'autres qui permettent à l'aristocratism et à l'élitisme fonciers de l'émetteur pontifical de n'être pas purement annulés par la conversion démocratique.

Pie XII oppose lyriquement le peuple à la masse. Alors que le concept de *peuple* s'associe harmonieusement avec ceux de responsabilité, de bien commun, de vie, de conscience, de personne, celui de *masse* a partie liée avec des concepts tels qu'amorphe, inertie, extériorité, jouet, exploitation, instincts, ambition, égoïsme, machine, blessure¹². Pour Pie XII le peuple est le sujet de la vraie démocratie, tandis que la masse est sujet de la fausse démocratie, ou totalitarisme.

Un autre axe complète cette représentation de la démocratie : il articule les concepts d'égalité et d'inégalité, ou plus exactement oppose la vraie inégalité à la fausse égalité.

Vraie inégalité : « Dans un peuple digne de ce nom, toutes les inégalités, qui dérivent non du libre caprice, mais de la nature même des choses, inégalités de culture, de richesses, de position sociale — sans préjudice, bien entendu, de la justice et de la charité mutuelle — ne sont nullement un obstacle à l'existence et à la prédominance d'un authentique esprit de communauté et de fraternité. Bien au contraire... »¹³

Fausse égalité : « Par opposition à ce tableau de l'idéal démocratique de liberté et d'égalité dans un peuple gouverné par des mains honnêtes et prévoyantes, quel spectacle offre un Etat démocratique laissé au caprice arbitraire de la masse ! La liberté, en tant que devoir moral de la personne, se transforme en une prétention tyrannique de donner libre essor aux impulsions et aux appétits humains aux dépens d'autrui. L'égalité dégénère en nivellement mécanique, en une uniformité sans nuances aucune... »¹⁴

Pie XII ne cessera de plaider pour une démocratie rigoureusement élitiste, pour une « élite d'hommes spirituellement éminents et au caractère ferme »¹⁵. La même structure d'interlocution est conservée de Grégoire XVI à Léon XIII puis Pie XII : ne sont interlocuteurs que les élites dirigeantes, ceux qui ont le pouvoir. Le dialogue politique et social a lieu entre homologues, entre hiérarques¹⁶. Peu importe le label de ceux qui sont au sommet de l'échelle, — princes de sang ou parlementaires, présidents ou caudillos — l'important est d'avoir une échelle qui démarque bien les élites du peuple, qui départage nettement ceux qui ont le droit de commander et ceux qui ont le droit d'obéir.

Section 3 : LES ORGANISATIONS INTERNATIONALES. NOUVEAUX INTERLOCUTEURS

Depuis la fin de la première guerre mondiale, une nouvelle catégorie d'acteurs apparaît sur la scène politique internationale : les organisations internationales. Par la création de la Société des Nations et de l'Organisation internationale du Travail, le coup d'envoi est donné à une évolution qui prendra une ampleur considérable, surtout après 1945. A ce moment en effet, l'Organisation des Nations-Unies et sa nombreuse famille d'institutions spécialisées prendront une importance croissante, à la fois dans la vie interne des Etats — par le biais de la réception en droit interne du droit international — et dans les relations inter-étatiques. Parallèlement à la prolifération d'organisations internationales à caractère universel, le deuxième après-guerre voit apparaître des organisations à caractère régional (OTAN, OEA, etc.) ainsi que le démarrage des mouvements d'intégration régionale (CECA, CEE, etc.). Cet effort d'organisation des relations internationales donne lieu à une imposante production d'ordre juridique, technique et idéologique. Ainsi par exemple, l'ONU apparaît non seulement comme un lieu de décision où les conflits sont censés s'apaiser, mais aussi comme un centre d'élaboration idéologique autonome, c'est-à-dire comme émetteur dans une situation internationale où les Etats souverains ne sont plus les seuls acteurs.

Cette transformation institutionnelle, juridique et idéologique allait avoir une influence considérable sur le discours politique de l'Eglise. Non pas, certes, que le Saint-Siège allât participer à part entière à la vie des organisations internationales, mais en étant soumis à une forte concurrence idéologique de la part des nouveaux acteurs, particulièrement l'ONU.

§ 1. *Le Saint-Siège et la S.d.N.*

Les relations entre la Rome pontificale et les organisations internationales — y compris le Conseil œcuménique des Eglises (COE) — connurent deux phases distinctes : celle de la rivalité et celle de la coopération, ou, pour parler dans les termes du sociologue P.L. Berger, une phase de différenciation et une phase de standardisation¹.

L'histoire des relations entre l'Eglise catholique et la S.d.N. relève sans conteste de la phase de rivalité méfiante, de refus de coopération et de déni d'interlocution, du moins de la part de l'Eglise².

Presque dès la naissance de la S.d.N., la position de l'Eglise est arrêtée. On la trouve exprimée dans l'encyclique de Pie XI *Ubi Arcano* du 23 décembre 1922. Le souverain pontife y développe une argumentation selon laquelle il ne peut y avoir de paix véritable en dehors de la paix du Christ. Les caractères tradi-

tionnels de l'Eglise sont repris et transposés dans le contexte de la paix internationale :

- l'Eglise détient le monopole de la vérité. « L'Eglise, qui détient la vérité et le pouvoir du Christ, a seule mission de former les esprits. »³
- l'Eglise a le monopole de la vérité efficace. « Elle est aussi seule en mesure non seulement de rétablir aujourd'hui la véritable paix du Christ, mais encore de l'affermir pour l'avenir et conjurer les menaces imminentes de nouvelles guerres que Nous avons signalées »⁴.

La conséquence de ces prémisses est prévisible : si l'on désire la vraie paix, alors « le moyen le plus efficace de travailler au rétablissement de la paix est de restaurer le règne du Christ »⁵.

Sans qu'il la nomme, Pie XI met en lumière ce qu'il considère comme les déficiences de la jeune S.d.N. : il n'est en effet « point d'institution humaine en mesure d'imposer à toutes les nations une sorte de Code international, adapté à notre époque, analogue à celui qui régissait au Moyen-Age cette véritable Société des Nations qui s'appelait la chrétienté »⁶.

Pie XI a donc créé une opposition entre une fausse société des nations, qui est bien sûr celle de Genève, et la vraie société des nations qu'est l'Eglise.

Fausse société des nations : « Dans cet ordre d'idées, certains efforts ont bien été tentés jusqu'ici ; mais on le sait, ils n'ont abouti à rien ou presque rien, principalement sur les points où les divergences internationales sont les plus vives »⁷.

Vraie société des nations : « Mais il est une institution divine capable de garantir l'inviolabilité du droit des gens ; une institution qui, embrassant toutes les nations, les dépasse toutes, qui jouit d'une autorité souveraine et du glorieux privilège de la plénitude du magistère, c'est l'Eglise du Christ : seule elle se montre à la hauteur d'une si grande tâche grâce à sa mission divine, à sa nature, à sa constitution même, et au prestige que lui confèrent les siècles »⁸.

Ce besoin de Pie XI de clarifier la position de l'Eglise par rapport à la S.d.N., et les termes contrastés qu'il emploie pour le faire, établissent nettement une interaction de rivalité.

La position d'ordre doctrinal exposée dans *Ubi Arcano* sera sanctionnée dans un document de portée juridique. L'article 24, al. 1 du Traité du Latran (11 février 1929) stipule en effet :

« Le Saint-Siège, en ce qui touche la souveraineté qui lui appartient, même dans le domaine international, déclare qu'il veut demeurer et demeurera étranger aux compétitions temporelles entre les autres Etats et aux réunions internationales convoquées pour cet objet, à moins que les parties en litige ne fassent un appel unanime à sa mission de paix, se réservant en chaque cas de faire valoir sa puissance morale et spirituelle »⁹.

Le Père Yves de La Brière rapporte que le Traité du Latran, communiqué au Corps diplomatique, ne fut pas soumis par ses signataires à l'enregistrement auprès du secrétariat de la S.d.N., contrairement à l'obligation faite par l'article 18 du Pacte¹⁰. Ce

détail est significatif du type de relation entretenue par les deux parties — l'Italie et le Vatican, avec l'institution établie à Genève.

A notre connaissance, le discours politique de Pie XI — dont le pontificat recouvre presque exactement l'entre-deux guerres (1922-1939) — ne porte en lui aucun écho du discours des organisations internationales : ni les hommages qui peupleront les documents de Jean XXIII, de Paul VI, du Concile Vatican II, du synode romain de 1971, ni les retombées de l'idéologie humaniste de la S.d.N. A titre d'indice du déni d'interlocution entre le Vatican et les organisations internationales de cette époque, mentionnons que l'encyclique *Quadragesimo Anno*, portant sur « la restauration de l'ordre social », ne mentionne pas l'Organisation internationale du Travail. Au contraire, le document de Pie XI minimise les efforts de coopération qui se développent hors de l'Eglise, sur une base purement laïque :

« Or, toutes les institutions destinées à favoriser la paix et l'entraide parmi les hommes, si bien conçues qu'elles paraissent, reçoivent leur solidité surtout du lien spirituel qui unit les membres entre eux. Quand ce lien fait défaut, une fréquente expérience montre que les meilleures formules restent sans résultat. Une vraie collaboration de tous en vue du bien commun ne s'établira donc que lorsque tous auront l'intime conviction d'être les membres d'une grande famille et les enfants d'un même Père céleste, de ne former même dans le Christ qu'un seul corps dont ils sont réciproquement les membres »¹¹.

§ 2. *Le tournant de l'après-guerre*

Dès 1944 le discours politique de Pie XII marque, dans les circonstances que l'on sait, le ralliement de l'Eglise à la démocratie. Le changement d'attitude des autorités vaticanes vis-à-vis des organisations internationales peut être également daté de cette époque.

On connaît les étapes qui menèrent à la création de l'organisation des Nations-Unies :

- 14 août 1941, déclaration commune de Roosevelt et Churchill, dite « Charte de l'Atlantique » ;
- 1^{er} janvier 1942, Déclaration des Nations-Unies par vingt-six Etats en guerre contre l'Axe, réunis à la conférence de Washington ;
- 21 août-28 septembre 1944, Conférence de Dumbarton Oaks ;
- 11 février 1945, Déclaration de Yalta ;
- 25 juin 1945, adoption, lors de la conférence de San Francisco, de la Charte des Nations-Unies¹².

Le 1^{er} septembre 1943, dans un Radio-Message à l'univers, Pie XII bénit « ceux qui, avec une volonté inflexible, contribuent

à préparer le terrain où germe et fleurit, se renforce et mûrit le sens de la sincérité et de la justice internationale »¹³. Dans son fameux Radio-Message de Noël 1944, le souverain pontife salue avec joie la prochaine formation « d'un organisme pour le maintien de la paix, d'un organisme investi de commun accord d'une autorité suprême et qui aurait aussi dans ses attributions d'étouffer dans son germe toute menace d'agression isolée ou collective »¹⁴.

Pie XII va désormais appuyer les efforts de l'ONU et de la famille des Nations-Unies. C'est ainsi que, par exemple, il va formuler ce souhait : « Puisse l'organisation des Nations-Unies devenir la pleine et pure expression de cette solidarité internationale de paix »¹⁵. En 1951, il parle aux délégués à la FAO (23 novembre 1951). Le 27 mai 1952, il s'adresse au Haut Commissaire des Nations-Unies pour les réfugiés¹⁶.

Pie XII plaide pour la paix, le désarmement, la solution pacifique des conflits. Quelques termes nouveaux commencent à s'introduire dans le lexique pontifical, tels « les droits primordiaux de l'homme »¹⁷. Une ébauche d'interlocution entre l'Eglise et les Nations-Unies peut être perçue sous le pontificat de Pie XII : quelques thèmes très généraux, avec lesquels tout le monde est d'accord, inspirent le discours du prédécesseur de Jean XXIII en matière d'organisation politique internationale. Il appartiendra à son successeur d'orienter l'Eglise de manière décisive vers le dialogue avec les nouveaux émetteurs idéologiques, les institutions internationales. Pie XII a mis fin à un climat de rivalité, il n'a pas encore entamé franchement la coopération idéologique.

§ 3. De *Pacem in Terris* à *Populorum Progressio*¹⁸

A son accession au souverain pontificat, en 1878, Léon XIII envoya une lettre personnelle aux principaux chefs d'Etat ; en 1963 Jean XXIII remit, par l'intermédiaire de son envoyé spécial, le texte de *Pacem in Terris* dans les mains du secrétaire général des Nations-Unies. Deux papes, deux époques, deux symboles des rapports d'interlocution.

Pacem in Terris est sans doute l'un des documents majeurs du discours politique de l'Eglise. Comme tous les textes que nous avons examinés, l'encyclique de Jean XXIII allie la nouveauté à une solide tradition doctrinale. Mais cette fois-ci l'innovation l'emporte sur la répétition.

Les organisations internationales assument maintenant le rôle d'interlocuteur joué jusqu'alors par les gouvernants des Etats. En d'autres termes, les organisations internationales — et, parmi elles, singulièrement l'ONU — sont les destinataires latéraux du message ; comment interpréter autrement le geste du pape remettant solennellement son encyclique à Manhattan ? Et cette exclamation de Paul VI devant le parterre des délégations qui l'écoutent lors de sa visite à l'ONU : « Allez, portez

la Bonne Nouvelle à toutes les nations ! Or, c'est vous qui représentez toutes les nations »¹⁹. Et cet aveu du même Paul VI dans *Ecclesiam Suam* : « Partout où les assemblées des peuples se réunissent pour établir les droits et devoirs de l'homme, nous sommes honorés quand ils nous permettent de nous asseoir au milieu d'eux. »²⁰

Si les organisations internationales sont les interlocuteurs de l'Eglise, le message de cette dernière doit leur être adressé avec un souci d'efficacité socio-politique²¹. Il doit donc incorporer des informations qui auront été communiquées auparavant dans des messages à valeur indicative. Vérifions ce point dans les textes.

Le rôle de la famille des Nations-Unies comme émetteur sur les plans juridique, technique et idéologique, n'est pas à démontrer²². Ce qui doit l'être en revanche, c'est la valeur de cette production comme source d'informations pour l'Eglise.

a) *Pacem in Terris*. Les N^{os} 142 à 145 de l'encyclique évoquent explicitement, et encouragent, l'œuvre des Nations-Unies et, notamment, son effort de définition et de promotion des droits de l'homme dont la recension constitue du reste l'ossature de la première partie du document (N^{os} 11 à 33). La Déclaration des Droits de l'Homme, la Charte des Nations-Unies, ainsi que, occasionnellement, d'autres textes importants du droit international « informent » de très nombreux autres passages de l'encyclique.

Pacem in Terris se présente comme un dialogue entre la doctrine politique de l'Eglise et la doctrine de l'ONU : le pape puise, librement, des informations dans cette dernière et les intègre à son propre discours. Nous allons présenter synoptiquement les paragraphes de l'encyclique et les sources de l'information qu'ils communiquent²⁴.

Pacem in Terris

- N^o 11 : droit à la vie, à l'intégrité physique ; divers droits sociaux. DH 3, 25, 22.
- N^o 12 : droit au respect de sa personne, de sa réputation, à la liberté dans l'expression et la diffusion de sa pensée. DH 3, 19, 12.
- N^o 13 : droit aux biens de la culture, de l'instruction de base. DH 26 al. 1.
- N^o 14 : droit d'honorer Dieu et de professer sa religion. DH 18²⁵.
- N^o 15 : liberté dans le choix de vie. Egalité des droits et devoirs de l'époux et de l'épouse. Liberté de suivre une vocation sacerdotale ou religieuse. DH 16 al. 1.
- N^o 16 : famille, cellule première de la société. Liberté du consentement. Protection de la famille. DH 16 al. 2 et 3.
- N^o 17 : primauté des parents dans l'éducation des enfants. DH 26 al. 3.
- N^o 18 : droit au travail et à l'initiative économique. DH 23 al. 1.

- N° 19 : droit à de bonnes conditions de travail. DH 23 al. 1.
- N° 20 : a) droit de déployer l'activité économique dans des conditions normales de responsabilité personnelle²⁶.
b) droit de l'ouvrier à un juste salaire. DH 23 al. 3.
- N° 21 : droit à la propriété privée des biens, y compris les moyens de production. DH 17 al. 1²⁷.
- N° 23 : droit de réunion et d'association. DH 23 al. 4.
- N° 25 : liberté de mouvement et de séjour dans son pays ; droit de se rendre à l'étranger et de s'y fixer. DH 13.
- N° 26 : droit de prendre une part active à la vie publique. DH 21 al. 1.
- N° 27 : droit à la protection juridique ; égalité de la justice pour tous. DH 7, 8, 9, 10.

A cette énumération de droits, que Jean XXIII considère comme des « droits de nature »²⁸, et qui trouvent leur parallèle dans la Déclaration de 1948, il faut ajouter d'autres passages de l'encyclique où résonne l'écho des grands documents du droit international.

L'un des passages les plus surprenants, imprévisible pour qui connaît la longue tradition doctrinale de l'Eglise en la matière, est celui qui traite de l'égalité des hommes. Jean XXIII n'abroge pas explicitement cette tradition. Mais il ne l'évoque pas non plus, la tait soigneusement. Il constate que « maintenant, en effet, s'est propagée largement l'idée de l'égalité naturelle de tous les hommes », ce qui supprime la justification des discriminations raciales²⁹. Plus loin, le pape récidive en affirmant que « les hommes sont tous égaux en dignité naturelle »³². Et encore en un autre passage : « Il ne peut certes pas exister d'êtres humains supérieurs à d'autres par nature ; par nature tous sont d'égale noblesse »³¹. L'écart d'information entre le discours traditionnel de l'Eglise sur l'inégalité des hommes et les affirmations de Jean XXIII est béant. Comment mieux expliquer cet écart qu'en invoquant un processus de standardisation idéologique qui tend à rapprocher les énoncés de l'Eglise de la doctrine de l'ONU, et, dans le cas particulier, de l'article premier de la Déclaration des Droits de l'Homme de 1948 :

« Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. »

Notons ici que le texte conciliaire *Gaudium et Spes* (1965) reste, lui, écartelé entre une acceptation sans réserve de l'égalité fondamentale des hommes et les relents de la tradition élitiste. Le N° 29 § 1 de ce document affirme clairement l'égalité, à la fois ontologique et théologique de tous les hommes. Cependant le N° 29 § 2 constate, comme jadis, une inégalité des capacités physiques, des forces intellectuelles et morales. Fort heureusement, les censures idéologiques furent assez fortes pour que les Pères conciliaires ne pussent plus en tirer des conséquences juridiques discriminantes. Au contraire, les discriminations, quelles qu'elles soient, sont formellement condamnées.

Le N° 51 de *Pacem in Terris* reprend le noyau doctrinal de Actes V, 29 selon lequel « il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes ». Il développe la théorie qu'un pouvoir injuste dégénère en oppression. Jean XXIII s'inspire là de saint Thomas, mais peut-être aussi du troisième considérant du préambule de la Déclaration :

« Considérant qu'il est essentiel que les droits de l'homme soient protégés par un régime de droit pour que l'homme ne soit pas contraint, en suprême recours, à la révolte contre la tyrannie et l'oppression. »

La légitimité de la désignation démocratique des autorités civiles est reconnue au N° 52. Il y a cependant un abîme entre cette reconnaissance et le principe de l'art. 21 al. 3 de la Déclaration :

« La volonté du peuple est le fondement de l'autorité des pouvoirs publics... »

Le N° 78 de l'encyclique repousse fermement cette conception :

« On ne peut certes admettre la théorie selon laquelle la seule volonté des hommes — individus ou groupements sociaux — serait la source unique et première d'où naîtraient droits et devoirs des citoyens, et d'où dériveraient la force obligatoire des Constitutions et l'autorité des Pouvoirs publics. »

Cette position de Jean XXIII confirme la solidité du noyau doctrinal remontant à l'épître paulinienne aux Romains et qui situe en Dieu l'origine du pouvoir et de l'autorité. Cependant cette doctrine relève maintenant du seul niveau théologique (« mythique » comme nous disions au chap. II, section 2). Sur le plan « pratique » la démocratie est pleinement admise.

Jean XXIII affirme au N° 86 « l'égalité naturelle de toutes les communautés politiques en dignité humaine ». Il y a là un écho de l'article 2 al. 1 de la Charte des Nations-Unies posant le principe de l'égalité souveraine de tous les membres de l'organisation.

Le N° 95 est une déclaration solennelle du souverain pontife condamnant toute atteinte à « la vitalité et à l'expansion des minorités ». Le pape va ici bien au-delà de documents tels que la Charte ou même la Déclaration de 1948, étrangement silencieux sur ce problème.

Le N° 101 souhaite que la circulation des biens, des capitaux et des personnes soit facilitée. L'inspiration semble ici venir des dispositions du Traité de Rome.

Les N°s 103 à 108 plaident en faveur des réfugiés politiques et développent l'art. 14 al. 1 de la Déclaration.

Les N°s 109 à 119 traitent du désarmement, thème « onusien » par excellence.

Le N° 120 reprend et étend l'art. 2 al. 7 de la Charte sur la non-ingérence des organisations internationales dans les affaires internes des Etats.

Les N°s 126 à 129 développent l'idéal du règlement pacifique des différends, vieux thème du droit international déjà à l'origine

de la Convention de La Haye de 1907, du Pacte de la S.d.N., ainsi que de l'art. premier al. 1 de la Charte.

Cette longue confrontation de *Pacem in Terris* et des grands textes de droit international doit être complétée par la mention de quelques omissions importantes.

L'article DH 5 condamne explicitement la torture. Pour quelque (mauvaise) raison, l'encyclique ne le reprend pas. L'article DH 23 al. 2 préconise le principe « à travail égal, salaire égal ». Là encore, silence de l'Eglise. L'article DH 11 reprend le principe anglo-saxon de la présomption d'innocence d'un inculpé et stipule que les procès doivent être publics. L'encyclique est muette à ce sujet.

Outre cette incorporation massive des droits de l'homme dans la doctrine catholique — nonobstant les quelques omissions signalées — *Pacem in Terris* est un document important dans la perspective juridictionnelle de l'Eglise, au plan de la discipline interne. Les N^{os} 157 à 162 traitent du problème de la collaboration des catholiques avec les non-catholiques. Le N^o 159 introduit la distinction désormais fameuse entre fausses doctrines et mouvements historiques. Les premières sont immuables, tandis que les seconds évoluent avec le temps. De cette distinction Jean XXIII déduit, avec une prudence qui ne peut dissimuler la portée audacieuse de sa décision, la légitimité, en certains cas, de la collaboration des catholiques avec les non-catholiques. L'allusion fut largement entendue et décodée par les destinataires naturels de cette norme inédite : désormais les enfants de l'Eglise pouvaient collaborer avec des socialistes, voire même avec des communistes, en vue de réaliser le bien commun⁸².

Nous expliquons cette décision disciplinaire de Jean XXIII par deux facteurs. D'une part la situation *de facto* des catholiques dans de nombreux pays à régime socialiste (Pologne, Cuba, Yougoslavie) que l'intransigeance rejetait soit hors de l'Eglise, soit en dehors de toute participation à la vie publique de leur pays. L'autre facteur, directement en rapport avec notre problématique, est l'existence d'un précédent dans la tolérance d'autorités chrétiennes à l'égard de la collaboration des chrétiens avec des non-croyants : en admettant, lors de sa troisième assemblée (New-Delhi, 1961), les Eglises orthodoxes russes comme membres du Conseil œcuménique, les Eglises non-catholiques admettaient, en fait, au sein de leur mouvement, des chrétiens solidaires d'un régime socio-politique athée.

Nous formulons ici l'hypothèse que la décision entérinée à New-Delhi eut valeur d'information indicative et de stimulant pour l'Eglise catholique. Cette hypothèse s'insère du reste dans une perspective plus générale : l'Eglise catholique n'a pas seulement comme interlocuteurs les organisations internationales de la famille de l'ONU, mais également cette organisation non-gouvernementale qu'est le COE.

Les relations entre Rome et le mouvement œcuménique épousent fidèlement les contours des relations entre Rome et les organisations internationales, telles qu'esquissées dans cette section.

Jusque dans l'immédiat après-guerre, le Saint-Siège n'est que méfiance envers les tentatives de structuration du mouvement œcuménique. Ainsi le Vatican exhume-t-il, en 1919, deux lettres du Saint-Office écrites en 1864 et 1865 condamnant la participation des catholiques à des mouvements inter-confessionnels pour l'unité des chrétiens. En 1928, Pie XI renouvelle l'interdiction dans l'encyclique *Mortalium Animos* ³³.

En 1948, le Saint-Office publia un Monitum déclarant qu'aucun théologien catholique ne serait autorisé à assister à l'Assemblée d'Amsterdam. Après la tenue de cette assemblée, qui marque la création du COE, le Vatican change son fusil d'épaule et, par une instruction du 20 décembre 1949, « autorise des contacts sur pied d'égalité, bien sûr dans des conditions définies avec un espoir de « succès » — entendons de conversion à l'Eglise romaine » ³⁴.

Désormais la participation catholique au dialogue œcuménique se fortifia. Jean XXIII prit résolument le cap de la coopération en créant le Secrétariat pour l'unité des chrétiens et en invitant, à titre d'observateurs, des représentants des Eglises non-catholiques, à assister aux travaux du Concile.

Il ne fait aucun doute que l'existence même du Conseil œcuménique comme instance de production théologique et idéologique à côté de l'Eglise catholique, de même que la récente coopération entre ces deux instances, est de nature à bouleverser les conditions d'élaboration du discours catholique ³⁵.

b) *Populorum Progressio*. En 1967 Paul VI promulgue sa grande encyclique sur le développement des peuples. L'influence de la théologie renouvelée de Vatican II s'y fait fortement sentir, comme nous l'avons déjà montré en analysant le problème de la propriété privée. Mais il est d'autres voix qui parlent dans ce texte, dont il faut préciser l'origine.

Nous avons vu que *Pacem in Terris* respectait, avec une absolue fidélité, la doctrine catholique classique du pouvoir politique : origine de l'autorité en Dieu, obéissance à Dieu plutôt qu'aux hommes. Cependant dans son appréciation du pouvoir immoral, Jean XXIII dépassait la théorie léontine du martyr pour affirmer, sans du reste en tirer des conséquences pratiques, que le pouvoir oppresseur perd son caractère de pouvoir.

Gaudium et Spes reste d'une timidité désarmante sur le problème du pouvoir immoral :

« Si l'autorité publique, débordant sa compétence, opprime les citoyens, que ceux-ci ne refusent pas ce qui est objectivement requis par le bien commun ; mais qu'il leur soit cependant permis de défendre leurs droits et ceux de leurs concitoyens contre les abus du pouvoir, en respectant les limites tracées par la loi naturelle et la loi évangélique » ³⁶.

Populorum Progressio remet en honneur la doctrine scolastique du tyrannicide, entourée il est vrai de restrictions importantes et d'une méfiance considérable pour les révolutions. Néanmoins l'écart d'information est important entre la doctrine inachevée de Jean XXIII, l'absence de doctrine (sur ce point)

de *Gaudium et Spes* et l'autorisation, en cas de circonstances exceptionnelles, du recours à l'insurrection révolutionnaire⁸⁷. A nouveau, comment expliquer cet apport d'information, qui est aussi réactivation d'une doctrine scolastique oubliée, sans mentionner l'interaction concurrentielle des idéologies ? En juillet 1966 se tint à Genève la conférence « Eglise et Société » du Conseil œcuménique. On y parla longuement de révolution et, à cette occasion, un certain nombre de théologiens proposèrent, pour la première fois en un cadre si officiel, une véritable « théologie de la révolution ». Le N° 31 de *Populorum Progressio* apporte la contribution, si réticente qu'elle soit, de Paul VI au débat théologique sur cette question.

Il faut maintenant analyser la sédimentation du discours d'origine directement profane dans *Populorum Progressio*. Alors que Jean XXIII puisait largement dans la Charte et surtout dans la Déclaration de 1948, Paul VI s'inspire des travaux de la première conférence de la CNUCED (Genève, 1964) et particulièrement du rapport de son secrétaire général Raul Prebisch⁸⁸.

A nouveau, nous allons présenter synoptiquement les informations de l'encyclique et leurs sources. Le N° 8 constate le déséquilibre croissant entre pays pauvres et pays riches. Prebisch parle de « tendance persistante au déséquilibre » (p. 21).

Le N° 23 est consacré à la propriété. Prebisch (p. 142) critique l'accaparement des terres productives par une minorité.

Le N° 24 envisage les expropriations des latifundia. Cf. Prebisch, p. 142. Le même N° condamne l'évasion des capitaux hors des pays pauvres. Cf. Prebisch, p. 143.

Le N° 25 traite de l'industrialisation, l'un des leit-motifs du rapport Prebisch (p. ex. pp. 33 sq.).

Le N° 33 oppose la planification (que Paul VI condamne) à une « programmation » nécessaire de l'économie. Prebisch (pp. 111 sq.) traite des plans de développement.

Le N° 35 insiste sur la nécessité du progrès social et culturel. Il rend hommage à l'UNESCO pour son effort d'alphabétisation. Prebisch (p. 143) parle de l'ignorance des masses.

Le N° 37 traite de la démographie (cf. Prebisch, pp. 144-145).

Au N° 51, Paul VI évoque son appel de Bombay (4 décembre 1964) en faveur de la création d'un Fonds Mondial alimenté par une partie des dépenses militaires, pour venir en aide aux plus déshérités. Le rapport Prebisch (p. 141) traite des « ressources dégagées par le désarmement » et fait allusion à une déclaration adoptée par l'assemblée générale de l'ONU en 1953 « selon laquelle les Etats membres ont manifesté leur intention de consacrer au développement économique une partie des économies ainsi réalisées » (*ibid.*).

La section II de la deuxième partie de l'encyclique est intitulée « l'équité dans les relations commerciales » (N°s 56-65).

Le N° 57 reprend le thème du N° 8 sur le déséquilibre croissant entre pays pauvres et riches. L'argumentation, relativement technique pour un document pontifical, s'inspire des données du

rapport Prebisch sur la détérioration des termes de l'échange (pp. 20-21 et p. 146).

Le N° 58 préconise le dépassement de la seule règle du libre-échange dans les relations commerciales internationales. La raison évoquée est l'inégalité des partenaires qui ne permet pas au marché de former de justes prix. Citons ici une phrase du rapport Prebisch : « Le concept du libre jeu des forces économiques est admissible entre pays de structure analogue mais non entre pays de structure franchement différente tels que les pays industriellement avancés et les pays en voie de développement. » (p. 43 ; cf. aussi p. 86 où Prebisch critique les règles du GATT).

Le N° 59 étend aux rapports commerciaux entre pays en voie de développement et pays riches le raisonnement de Léon XIII sur les exigences de justice dans le contrat de travail entre patrons et ouvriers.

Le N° 60 amorce un raisonnement par analogie : les pays riches protègent, par des mesures appropriées, les secteurs menacés de leurs propres économies internes (p. ex. l'agriculture). Prebisch a tenu le même raisonnement (pp. 23-24 et p. 44).

Le N° 61 pose la norme que ce qui vaut pour une économie nationale, ou entre pays développés, doit s'appliquer également vis-à-vis des pays pauvres. Il faut limiter la concurrence. Le thème de la disparité des partenaires est repris (cf. N° 58). Paul VI préconise des conventions internationales qui permettraient :

- (a) de régulariser certains prix (cf. Prebisch, p. 60 et pp. 73 sq) ;
- (b) de garantir certaines productions ;
- (c) de soutenir certaines industries naissantes (cf. Prebisch, pp. 85, 89-90).

Le N° 64 encourage des « zones de développement concerté » sur des « aires territoriales élargies ». En d'autres termes, le pape reprend une constatation du rapport Prebisch : « les groupements de pays en voie de développement s'imposent pour plusieurs raisons » (p. 54).

Nous pensons avoir démontré qu'une fois de plus le discours politique de l'Eglise se construit par interlocation avec des acteurs du monde profane, en l'occurrence avec les dirigeants et fonctionnaires de l'ONU et de ses organes spécialisés. Il nous reste à expliquer maintenant pourquoi l'Eglise a changé d'interlocuteurs, passant des « princes » aux instances internationales.

Section 4 : CONCLUSION

§ 1. *L'Eglise romaine et le système des relations internationales*

Le schéma classique des relations internationales était celui d'une pluralité d'Etats. Depuis 1945, le schéma prévalant est celui

d'un système universel dont l'un des principes fondamentaux est d'admettre la pluralité en son sein¹. La situation actuelle du mouvement œcuménique n'est pas sans ressemblance avec le système international. Jusqu'en 1948, l'Eglise romaine avait tendance à se considérer comme l'unique Eglise face à une poussière de dénominations désorbitées. La création du COE et la théorie de l'unité qui l'accompagne modifie cette perception : l'unité recherchée admet et postule même une diversité en son sein.

Tant par rapport au système politique international qu'au système des rapports entre Eglises, la position de prétention monopolistique de Rome devient difficile. Ou bien l'Eglise catholique s'affirmait comme pouvoir étatique et temporel face aux autres pouvoirs étatiques et temporels, se conformant ainsi au modèle des relations internationales, mais devait alors adhérer à la S.d.N. et ne plus arguer d'une position privilégiée ; ou l'Eglise insistait sur sa spécificité surnaturelle et ne pouvait, de l'intérieur, participer au grand effort de coopération internationale.

La création de la S.d.N. et du BIT en 1919, l'Eglise romaine est encore en plein effort pour obtenir des Etats la reconnaissance de son statut de souveraineté. Parallèlement elle se pose comme la vraie société des nations en rivalité avec l'institution genevoise. Entre l'adhésion à la S.d.N., qui suppose une banale égalité avec les autres membres, et la méfiance vis-à-vis d'une institution concurrente, aucune autre voie n'est encore envisagée.

La création de l'ONU ne modifia naturellement pas essentiellement les données du problème. Tant l'idéologie catholique du statut privilégié de l'Eglise que les dispositions du Traité du Latran interdisaient à l'Eglise de devenir membre de l'ONU². D'un autre côté, l'attitude de rivalité et de méfiance ne s'avéra plus tenable, d'une part parce que la totalité des Etats vainqueurs de l'Axe portèrent l'ONU sur les fonds baptismaux, d'autre part parce que les jeunes nations issues de la décolonisation mirent d'emblée une grande confiance dans le système des organisations internationales et y adhérèrent en masse (cinquante adhésions à l'ONU de 1955 à 1962).

Le COE put, à nouveau, jouer le rôle de modèle, car il a su trouver pour les Eglises mondiales la forme institutionnelle la mieux adaptée aux mœurs et au droit de notre époque : celle d'une organisation internationale non-gouvernementale. Les Eglises purent acquérir ainsi une identité spécifique à l'intérieur du système international, bien qu'elles ne perdent pas, en tant que membres individuels, leur caractère d'institutions indépendantes.

L'Eglise romaine sut tirer les leçons des transformations du système international apportées par l'émergence des organisations internationales comme centre de décision politique et d'élaboration idéologique. Sans renier son caractère d'Etat souverain, elle se repensa elle-même comme organisation internationale.

Nous savons que l'une des justifications théoriques du rôle

des gouvernants comme interlocuteurs de l'Eglise était leur caractère homologue à celui des dirigeants catholiques : les princes sont investis du pouvoir temporel, les évêques et le pape du pouvoir spirituel et même dans certains cas, temporel. Cette homologie n'est pas effacée par la création des organisations internationales, ainsi qu'en témoigne la persistance du Corps diplomatique du Saint-Siège. Cependant le rôle de cette structure devient secondaire et plus lié aux relations strictement bilatérales, soit entre le Vatican et les Etats, soit entre le Siège de Pierre et les Eglises nationales. Désormais l'interlocuteur principal, au niveau du discours politique du magistère universel, devient le système des organisations internationales comme nos inférences à partir des textes nous ont permis de l'établir. Les voyages de Paul VI à l'ONU (en 1965), au BIT et au COE (en 1969) prennent ici valeur de symbole. De même que Léon XIII sut adapter le discours de l'Eglise aux transformations des régimes politiques internes qui évoluaient vers le pluralisme, ainsi l'Eglise sut modifier son discours par rapport à la structure des relations internationales.

La vision récente de l'Eglise comme homologue des organisations internationales suppose des transformations très substantielles de son discours :

- l'orientation universelle du message de l'Eglise, à l'instar de celui de l'ONU, au détriment d'une orientation apparentée au style classique de la diplomatie bilatérale, telle qu'elle prévalait dans le discours de Léon XIII. Ceci explique le tournant pris dès *Pacem in Terris* où le pape s'adresse non seulement à l'ensemble des catholiques, mais à « tous les hommes de bonne volonté » ;
- l'universalité du message entraîne son orientation plus magistérielle que gouvernementale. Le discours reste politique par son objet, par ses destinataires latéraux ; il se dépolitise cependant, au sens où il pèse moins directement sur les rapports de force entre les acteurs politiques ;
- la standardisation du message de l'Eglise par rapport aux grands documents du droit international (Charte, Déclaration de 1948) est la modification la plus spectaculaire de l'après-guerre en ce domaine. Si l'Eglise a « un message spécifique - une vision globale de l'homme et de l'humanité » comme dit Paul VI³, la concurrence idéologique ne lui permet pas d'être *en-deçà* des exigences les plus clairement exprimées de la conscience internationale.

Désormais le système international est celui d'une pluralité idéologiquement intégrée par les institutions internationales. En d'autres termes, l'idéologie dominante du système est celle du respect de la diversité des régimes politiques et des systèmes sociaux. Ces deux sphères ont été radicalement pluralisées par l'idéologie du système dominant. Si le discours de l'Eglise n'avait, à son tour, pluralisé ces deux objets, il n'aurait pas acquis ce caractère magistériel et universel aujourd'hui nécessaire. Il se serait apparenté à un système d'alliance, partie

prenante à la guerre froide, et n'aurait pu prétendre à une crédibilité égale à celle de l'ONU.

§ 2. Du chaud au froid

Regardons maintenant l'évolution du discours de l'Eglise du point de vue de la discipline interne.

Mac Luhan distingue, parmi les média de communication, entre média « chauds » et média « froids » : les premiers donnent beaucoup d'information et laissent peu de participation aux récepteurs, tandis que les seconds, au contraire, livrent moins d'information et obligent les récepteurs à une participation plus forte dans la reconstitution du message communiqué⁴.

Cette catégorisation n'est pas sans pertinence pour notre propos. Si l'on définit un émetteur monopolistique comme celui qui édicte des normes indiscutables ne laissant pas d'initiative à leurs destinataires, et un système pluraliste-libéral comme visant à organiser la participation de tous à l'élaboration des normes, on retrouve l'opposition de Mac Luhan.

Déjà Léon XIII avait vécu la confrontation de l'Eglise, émetteur à prétention monopolistique, à un système politique libéral-pluraliste. Sa solution, on le sait, fut celle de la double allégeance — et donc du double discours — que l'on pourrait résumer par la formule : « des citoyens catholiques chauds participant à des systèmes froids ».

Lorsque le système international lui-même consacra le pluralisme en admettant idéologiquement la diversité des systèmes politiques et des régimes sociaux, le discours « chaud » de l'Eglise, c'est-à-dire fortement directif, ne put plus être longuement acceptable. Il y aurait eu en effet contradiction entre le caractère universel et standardisé du discours et la condamnation de certaines formes de participation politique, sur le plan juridictionnel, des seuls catholiques.

Progressivement l'Eglise desserra les exigences, d'ordre gouvernemental, qui canalisèrent fortement le comportement politique des fidèles catholiques. *Mater et Magistra* encouragea les fils de l'Eglise militant dans les organisations syndicales non-confessionnelles. *Pacem in Terris* autorisa la collaboration des catholiques avec des non-croyants. *Gaudium et Spes* consacra le principe du pluralisme politique :

« Mais les hommes qui se retrouvent dans la communauté politique sont nombreux, différents, et ils peuvent à bon droit incliner vers des opinions diverses »⁵.

Le point ultime de ce « refroidissement » du discours politique à caractère interne et disciplinaire se trouve dans la lettre de Paul VI au cardinal Roy :

« Dans les situations concrètes et compte tenu des solidarités vécues par chacun, il faut reconnaître une légitime variété

d'options possibles. Une même foi peut conduire à des engagements différents »⁶.

Quel peut être, dans ces conditions de pluralisation, l'objet du discours politique de l'Eglise ? Les textes les plus récents permettent d'entrevoir, à côté de la pluralisation, une autre orientation encore : le discours de l'Eglise en matière politique est en voie de décentralisation du centre à la périphérie.

« Face à des situations aussi variées, il Nous est difficile de prononcer une parole unique, comme de proposer une solution qui ait valeur universelle. Telle n'est pas notre ambition, ni même notre mission. Il revient aux communautés chrétiennes d'analyser avec objectivité la situation propre de leur pays, de l'éclairer par la lumière des paroles inaltérables de l'Evangelie, de puiser les principes de réflexion, des normes de jugement et des directives d'action dans l'enseignement social de l'Eglise... »⁷.

Les commentateurs ont relevé que *Gaudium et Spes* n'utilisait plus l'expression de « doctrine sociale ». En revanche le Concile, à la suite de Jean XXIII, a pris conscience de la nécessité de scruter « les signes des temps »⁸. Comme le document conciliaire l'indique, il s'agit d'une tâche d'interprétation des événements, à la lumière de l'Evangelie. Ainsi que le dit Paul VI dans le texte qui vient d'être cité, cette exigence repose sur les chrétiens des diverses communautés locales.

Or, ce travail décentralisé d'interprétation signifie la possibilité, pour le discours politique de l'Eglise, de se redéployer à un autre niveau, beaucoup plus localisé, beaucoup plus lié à la conjoncture que celui du magistère universel. Compensant la dépolitisation de l'Eglise universelle, la décentralisation des instances de la parole politique permet une nouvelle politisation du discours qui retrouve, localement, un poids sur les rapports de pouvoir entre les hommes et entre les groupes sociaux.

Toute une ecclésiologie est sous-jacente à la perspective de la décentralisation. Ce n'est plus seulement la hiérarchie, évêques et surtout pape, qui est investie des trois pouvoirs du Christ prêtre, prophète et roi. En valorisant le concept de Peuple de Dieu, la constitution dogmatique de Vatican II *Lumen Gentium* parle de « peuple messianique » (N° 9), de « peuple sacerdotal » (N° 10) et de « participation des laïcs à la fonction prophétique du Christ et à son témoignage » (N° 35).

Dans cette optique des fonctions ecclésiales décentralisées et comme démocratisées, il était nécessaire que l'Eglise procédât à une réévaluation des liens de solidarité tissés par une histoire séculaire. Le discours de l'Eglise est encore hésitant à ce sujet. Le concile Vatican II sut énoncer que « l'Eglise ne place pas son espoir dans les privilèges offerts par le pouvoir civil. Bien plus elle renoncera à l'exercice de certains droits légitimement acquis, s'il est reconnu que leur usage peut faire douter de la pureté de son témoignage ou si des circonstances nouvelles exigent d'autres dispositions »⁹.

Ce passage annonce, encore que très programmatiquement, la possibilité d'une rupture des liens traditionnels entre l'Eglise et le pouvoir. Il est ici envisagé un discours qui n'aurait plus

pour postulat une efficacité socio-politique auprès des dirigeants. Le pas, s'il était franchi, serait d'une portée considérable.

Le discours politique de l'Eglise se trouve, à l'heure actuelle, dans une situation paradoxale. Devenu plus pleinement magistériel, il est, dans une large mesure, redondant par rapport à l'idéologie de l'ONU, c'est-à-dire par rapport à ce minimum de conscience éthique contemporaine que condensent les grands textes du droit des gens. Au plan disciplinaire, l'Eglise a presque totalement « refroidit » son discours en admettant la pluralité des options politiques des catholiques. Jean XXIII et le concile ont mis un terme aux condamnations d'antan, au langage hyperbolique et chargé d'invectives contre les ennemis de la sainte religion. Rome, maintenant, entonne avec les autres protagonistes du concert international les cantiques iréniques de la paix, du désarmement et du développement.

Et pourtant, *dans* l'Eglise, rarement le discours des chrétiens n'a été aussi explicitement politisé, comme si les débats profanes laminaient la barque de Pierre. Il y a déjà bien longtemps que les catholiques avaient pris des options politiques divergentes. La libéralisation disciplinaire et la reconnaissance du pluralisme politique ont sanctionné des situations sociologiques irrémédiables. Mais, fait nouveau, l'un des points les plus controversés aujourd'hui est la légitimité du pluralisme politique lui-même.

A l'évidence, le modèle pluraliste des sociétés libérales et du système international a eu raison du modèle « chaud » et monopolistique de l'Eglise romaine. Cependant cette option magistérielle pour le pluralisme est vécue par beaucoup comme la dernière en date des dépendances idéologiques de l'Eglise à l'égard du système dominant : derrière la légitimation des options opposées, derrière l'apolitisme irénique, se cachent peut-être le silence du Vicaire du Christ sur les situations d'oppression, la bénédiction indistincte de l'opprimeur et de l'opprimé, le refus de nommer les exploiters.

Ultimement nous débouchons sur la mise en cause radicale de la forme même du discours politique actuel de l'Eglise : peut-il être libéral et pluraliste, universel et irénique ? En filigrane, toujours la même question cardinale : quels sont les liens de solidarité ? Avec qui doit-on tisser des relations d'interlocution ? Pour qui l'Eglise doit-elle proférer un discours acceptable ? Tout un système symbolique, que représente à merveille la fête du *Christ-Roi*, solennellement instituée par Pie XI en 1925, est en train de chavirer. Une autre symbolique, un autre vraisemblable, théologique et politique, est en gestation.

PARTIE II

Dans les pages qui suivent, nous appelons « nouvelle théologie politique » l'ensemble de la réflexion connue sous les noms divers de théologies de l'espérance, du politique, de la révolution, de la libération. Cette théologie politique est « nouvelle » par rapport à un courant plus ancien d'orientation constantinienne qui eut son heure de gloire notamment dans l'Allemagne de l'entre-deux guerres. Nous pensons montrer au cours de cette Partie qu'il n'est pas arbitraire de regrouper, par facilité terminologique, différentes tendances qui appartiennent, en dernière analyse, à un même courant théologique.

Acteurs et étapes du récent bouleversement théologique

La *Partie I* de notre travail est conçue dans une optique où la doctrine officielle est le résultat du travail d'une entité abstraite : l'Eglise, qui s'exprime à travers les papes et les conciles. Cette approche est justifiable au niveau institutionnel et politique. Car les papes assument la responsabilité des messages en les signant ou, dans le cas des documents conciliaires, en les validant et les promulguant.

Cependant d'un point de vue plus historique, l'approche que nous avons utilisée rencontre un grave reproche : toute une phase de l'élaboration doctrinale est passée sous silence. Il y a en effet un travail considérable, qui dure des mois et même parfois des années, dont le but est de réunir les informations nécessaires à la future décision doctrinale, de soumettre à l'autorité des modèles alternatifs parmi lesquels elle sélectionne souverainement.

Les hommes qui se livrent à ce travail souvent ignoré du grand public sont les *experts*, dont tous les gouvernements et toutes les organisations de quelque importance utilisent les services. Ces spécialistes de la préparation et de l'élaboration de l'information sont des *intellectuels*. Il nous faudra en étudier les fonctions au sein d'un groupe social pour ensuite les voir à l'œuvre dans les Eglises.

Section 1 : LES INTELLECTUELS DANS L'EGLISE

§ 1. *Les fonctions de l'intellectuel*

Nous devons à Gramsci une hiérarchisation à l'intérieur du groupe social formé par les intellectuels. Il distingue en effet entre les « grands intellectuels », c'est-à-dire les « créateurs », et les intellectuels « subalternes », « ceux qui sont chargés d'administrer ou de divulguer » l'idéologie¹.

A. Moles, de son côté, distingue dans la société moderne ce qu'il appelle « trois cités » et qui sont trois sous-groupes sociaux ayant des relations différentes avec le milieu culturel : la cité des administrés, orientée vers le bien-être et la consommation ; la cité des administrateurs, dont la valeur essentielle est l'efficacité ; et enfin la cité des créateurs culturels « dont la valeur motrice est l'introduction du nouveau dans la société » et dont les scientifiques sont un exemple². Il est évident que le créateur culturel dont parle Moles remplit les mêmes fonctions que le « grand intellectuel » de Gramsci.

L'une des fonctions importantes de l'intellectuel est donc l'enrichissement de la culture par un travail de création. Quel est le mécanisme de la création culturelle, comment du nouveau est-il introduit dans la société ? A. Moles opère ici une nouvelle distinction, celle de la culture humaniste traditionnelle, à base d'érudition, et de la culture contemporaine qu'il appelle « en mosaïque ». Alors que la culture humaniste est accumulation de connaissances qui sont fortement structurées et hiérarchisées entre elles — comme en témoignent par exemple les « Sommes » du Moyen-Age ou les « Encyclopédies » de l'époque des Lumières — la culture en mosaïque est constituée par une pléthore d'informations, véhiculées pour la plupart par les mass-media, ensemble qu'il n'est plus possible de maîtriser, c'est-à-dire de structurer et de hiérarchiser³. Dans notre monde actuel, l'environnement culturel de tout un chacun, y compris celui du grand intellectuel, est donc constitué par une profusion de messages de tous genres. Moles considère qu'il existe obligatoirement une osmose entre la cité des créateurs culturels et cet environnement propre aux trois cités à la fois, cette mosaïque à l'intérieur de laquelle chacun vient puiser et meubler son esprit⁴.

La conception de Moles est proche de celle des structuralistes. Pour lui la culture est composée d'éléments discrets. Les réalisations culturelles sont le produit d'arrangements divers de ces éléments entre eux. La fonction propre du créateur peut donc se préciser : ce sera de réarranger les éléments du champ culturel de manière originale⁵. Et à cet égard, il n'y a pas de différence notable entre le créateur vivant en culture d'érudition et celui vivant en culture mosaïque.

La différence nous paraît en revanche considérable entre l'intellectuel subalterne, celui qui ne fait que transmettre des séries d'éléments culturels préalablement structurés, et le créateur toujours en train de déstructurer et de restructurer, de critiquer et d'élaborer. Alors que le premier peut évoluer dans un terrain culturel relativement stable et homogène qu'il lui suffit de reproduire, le créateur culturel me semble être essentiellement « en situation de porte-à-faux »⁶, pris entre un donné qu'il s'agit de démembrer et une œuvre qui s'impose comme tâche à réaliser.

Il serait cependant faux de penser que l'intellectuel subalterne vive en dehors de toute tension. Lui aussi, au moins dans certains cas, peut vivre une sorte de déchirement. Car transmettre un répertoire déjà constitué — le « dépôt » de la foi, par

exemple — le situe en position d'intermédiaire entre ce répertoire et ceux à qui il a la charge de le transmettre. A ce niveau se rencontrent les difficultés que les pédagogues, les prédicateurs, les commissaires politiques connaissent bien.

§ 2. *Les fonctions de l'intellectuel dans l'Eglise*

On retrouve dans les Eglises, et en particulier dans l'Eglise catholique, les deux grandes catégories distinguées par Gramsci : les grands intellectuels, les créateurs, et les subalternes, ceux qui se limitent à reproduire le déjà-dit du magistère et de la culture théologique.

L'Eglise romaine a connu — et connaît encore bien que de manière atténuée — un contrôle social extrêmement rigoureux de toute activité intellectuelle. L'*Index* interdisait à la masse des fidèles et à la plupart des membres du clergé l'accès aux répertoires dangereux. L'*imprimatur* fonctionnait efficacement comme censure préalable. Et une procédure bien rodée conduisait les réfractaires aux diverses sanctions prévues par le droit canon. Pie XI pouvait alors parler fort à propos des « théologiens dont l'Eglise inspire et contrôle l'enseignement »⁷.

La reproduction de la doctrine est certainement la fonction la plus connue de l'ensemble des fidèles. Chaque prédicateur, chaque aumônier, chaque confesseur — sans parler des évêques et du pape comme docteurs — se consacrent à transmettre la vérité accumulée dans la Parole et la Tradition.

Parmi les créateurs, il nous faut distinguer ici deux sous-catégories : les *experts* et les *novateurs*. Comme on l'a dit plus haut, l'expert est celui qui prépare et élabore l'information nécessaire à ceux qui prendront des décisions d'ordre doctrinal. De tout temps, la hiérarchie eut recours à leurs services, mais leur rôle n'est apparu en pleine lumière qu'à l'époque de Vatican II où les *periti* (experts) jouèrent un rôle primordial. Il est certain que lorsque les autorités religieuses s'aventurent en des terrains qui ne sont pas les leurs, comme la politique ou l'économie, le besoin d'hommes qualifiés est particulièrement criant.

On connaît bien aujourd'hui, grâce aux travaux du P. Georges Jarlot, le travail intense qui précéda la publication de *Rerum Novarum*⁸ : un premier projet, rédigé par le P. Liberatore, proche de l'Union de Fribourg, fut repris par le cardinal Zigliara et remanié ensuite par deux prélats du secrétariat de Léon XIII et par ce dernier lui-même. A comparer les variantes, il est intéressant de constater quelle fut la ligne générale qui guida l'autorité compétente en dernière instance. Liberatore était « trop catholique social »⁹ : il prônait le salaire familial et aussi une trop grande importance accordée à l'Etat. L'encyclique ne gardera pas ces deux points.

On connaît aussi le rôle important qu'ont pris dans la doctrine de l'Eglise des hommes tels que Jacques Maritain dont

l'Humanisme intégral résonne encore, trente ans après sa publication, dans le concept de *développement intégral* proposé par Paul VI dans *Populorum Progressio* — ou le P. Lebrez, dominicain, fondateur d'Economie et Humanisme, dont l'influence se fait sentir d'après F. Malley, à chaque paragraphe de cette encyclique ¹⁰.

L'autorité doctrinale n'est bien sûr pas démunie face aux experts. Tout d'abord, c'est elle qui les choisit et, comme l'exemple de *Rerum Novarum* le montre, elle peut changer d'experts en cours de travail. En tant qu'ultime décideur et responsable du document, le pape modifie, atténue, tranche. Quelle ne fut pas la stupéfaction de l'opinion publique lorsqu'elle apprit que Paul VI avait retenu l'avis de la *minorité* de la commission d'experts instituée pour lui présenter un avis sur le problème de la contraception ¹¹.

L'expert, qui prépare et élabore l'information pour ceux qui l'ont mandaté, est aussi en contact avec d'autres hommes : ceux qui lui fournissent l'information. Nous savons ainsi que Mgr Ketteler, que Léon XIII aimait appeler son « prédécesseur », fut influencé par Lassalle ¹² ; le P. Liberatore était proche de l'Union de Fribourg ; le P. Lebrez, sociologue et économiste, avait des liens étroits de travail avec les organismes de l'ONU ; sans parler des intégristes qui, sous Pie X, noyautaient le Vatican et qui faisaient allégeance à l'Action française.

Il est certain que l'expert peut aussi être un intellectuel de type subalterne (au sens de Gramsci). Rien n'empêche qu'un expert au Concile soit aussi prédicateur au service dominical ou lors de retraites. Nous pouvons cependant penser que l'on n'aura peut-être pas tout à fait affaire au même homme : plus prudent dans les propos destinés au grand public que dans des rapports confidentiels dont il connaît bien l'élagage qu'ils subiront.

L'expert peut aussi cumuler son rôle avec celui de créateur doctrinal, de novateur théologique. Cependant ces deux rôles ont parfois quelque peine à coïncider dans la pratique. Si l'expert est un intermédiaire entre ses sources d'information et ses mandants, l'information ne lui appartient pas, car elle est à la libre disposition du décideur final. Le créateur, lui, assume son apport d'informations. Il le propose comme sien, non par orgueil, mais précisément pour ne pas engager l'ensemble de l'organisation dans une innovation doctrinale qu'elle n'a pas elle-même ratifiée.

S'il est vrai que de nombreux experts, notamment à Vatican II, furent appelés à cette fonction en raison de leurs travaux créateurs, il est vrai aussi que ce travail créateur lui-même peut leur valoir des conflits avec les autorités. Henri Fesquet rapporte ce paradoxe qu'en pleine période conciliaire, le cardinal Antoniutti, préfet de la sacrée congrégation des religieux, avait demandé que les futurs religieux en train de suivre des études à Rome ne soient pas autorisés à entendre les conférences données par des experts ¹³. Les « grands intellectuels » qui prépa-

rèrent Vatican II connurent au cours de leur carrière les pénibles tracasseries romaines (par ex. les PP. Chenu, de Lubac, Congar). D'autres, qui furent experts de leur épiscopat national, étaient en difficultés avec les autorités romaines : un Hans Küng, par exemple. Le P. Girardi entrera en conflit avec la hiérarchie après avoir été expert et au terme d'un itinéraire qui le rapprochera beaucoup des marxistes. Il faut même parler ici des novateurs qui ne furent jamais experts et dont le plus illustre pour notre époque fut certainement Teilhard de Chardin, dont le nom vient s'ajouter à la liste des grands intellectuels catholiques sanctionnés par l'institution : Lamennais, Sangnier, Loisy, etc.¹⁴.

Certains théologiens sont donc considérés, ainsi que le dit H. Fesquet, des « hommes dangereux »¹⁵. Cela en raison même de la nature du travail créateur qui est de puiser dans la culture des éléments enrichissant une sous-culture particulière. Ce phénomène n'est pas nouveau, puisqu'il conditionne toute innovation culturelle. Le christianisme en particulier le connaît de longue date. Que l'on songe simplement — nous y reviendrons — au mariage de la pensée judéo-chrétienne avec les catégories philosophiques grecques. Malgré le feu de critiques que l'on adresse aujourd'hui à cet entrecroisement, reconnaissons-en la fécondité puisqu'elle nous valut un saint Augustin et un saint Thomas.

La réflexion théologique contemporaine baigne dans l'environnement que constitue la culture mosaïque, c'est-à-dire le flot innombrable des messages hétérogènes diffusés par les média. G. Liénard et A. Rousseau ont bien noté l'impact de cette immersion : « En fait, cette autonomie (de la théologie) n'est que *relative*, car la théologie, constituée en savoir, se réfère sans cesse (négociation ou concurrence directe) à d'autres savoirs, à d'autres discours, à d'autres spécialistes : les cosmologies, les philosophies, les sciences, les idéologies... »¹⁶. T. de Chardin se situe à la croisée de la théologie et de la biologie ; M. Oraison (dont certains livres furent mis, en son temps, à l'index) puise dans la psychanalyse ; ceux que l'on appelle les « théologiens de la mort de Dieu » sont hantés par Hegel, Marx, Nietzsche, Wittgenstein¹⁷. Les grands théologiens protestants, Barth, Bonhoeffer, Bultmann participent à toute la culture philosophique allemande.

Parfois la création intellectuelle naît des exigences « subalternes ». Ainsi Karl Barth est-il poussé à la rupture avec la théologie libérale par son inquiétude de prédicateur¹⁸. Jean Cardonnel raconte une expérience similaire : « Très vite, je me suis aperçu que le langage des initiés, le vocabulaire de l'Eglise, les termes de l'Ecole ne « passaient pas la rampe » : ils n'atteignaient pas les païens. Alors (...) j'ai changé mon vocabulaire »¹⁹.

L'œuvre originale du créateur peut elle-même devenir doctrine, susciter des disciples qui s'en iront la reproduire, gagner des cercles toujours plus larges d'intellectuels et peut-être conquérir un jour l'appareil de l'organisation. A cet égard la destinée de l'œuvre de saint Thomas est exemplaire puisqu'elle met en lumière quatre processus importants du « cycle » culturel : 1. une *combinaison* originale d'éléments bibliques et d'éléments

empruntés à la philosophie grecque (Aristote) ; 2. une tentative d'étoffement par les *condamnations* de quelques évêques et conciles locaux ; 3. une *diffusion* grâce notamment à la tradition thomiste qui s'instaura à l'intérieur de l'ordre dominicain ; 4. une *institutionnalisation* due à Léon XIII qui consacra le thomisme comme doctrine quasi officielle de l'Eglise (encyclique *Aeterni Patris*). Cette institutionnalisation s'ancra dans le droit canon qui stipule au canon 1366 § 2 que les professeurs qui tiennent leur fonction de l'Eglise doivent traiter les matières philosophiques et théologiques selon les principes, la doctrine et l'approche rationnelle du Docteur Angélique²⁰.

Il n'est pas nécessaire que l'œuvre créatrice connaisse carrière si spectaculaire, de la condamnation à la consécration officielle. Si cette œuvre se diffuse suffisamment, si elle est reprise sur une échelle assez vaste, elle fait naître comme un nouveau tissu doctrinal qui, à défaut de remplacer les plus anciens, parvient à se juxtaposer à eux. Par sa reformulation des problématiques, la création doctrinale diffusée contribue à la caducité des formulations classiques et officielles. Un perspicace mais nostalgique observateur de la vie intellectuelle de l'Eglise catholique le notait : à Vatican II « la théologie scolastique, aujourd'hui négligée quand elle n'est pas méprisée, y a plutôt brillé par son absence »²¹. Quelque dix ans après ce jugement, on est obligé de constater que les « malheurs de Sophie » ne sont, il s'en faut de beaucoup, pas encore finis.

Section 2 : LES ETAPES RECENTES DU BOULEVERSEMENT THEOLOGIQUE

L'après-guerre est marqué par un bouleversement théologique, dont nous tenterons de décrire le contenu au chapitre suivant. Ce bouleversement atteint plus profondément l'Eglise romaine parce que, jusqu'au Concile Vatican II, elle vivait relativement à l'abri des remous grâce à l'efficacité du contrôle social sur ses théologiens, qui lui permit de conserver le thomisme comme doctrine quasi officielle. Une fois ce contrôle relâché, une fois contesté le rôle du thomisme, la maison s'ouvre aux courants d'air de la culture. Le protestantisme n'est pas privé de l'évolution théologique — il en est même à l'origine — il en est seulement moins bouleversé. En lui le contrôle de la production théologique est infiniment moins pesant¹ ; il est donc habitué à l'audace et aux grandes controverses, telles celles entre Barth et Brunner, celles nées autour de l'œuvre de Bultmann ou de Robinson.

Le « grand intellectuel » est celui qui introduit du nouveau dans la société grâce à une combinatoire originale d'éléments jusque-là dispersés. Si les circonstances lui sont favorables, la nouveauté est reprise par d'autres intellectuels, diffusée, répétée dans le temps et dans l'espace. Il y a donc deux moments différents, celui de la création et celui de la diffusion.

Si la nouveauté culturelle est vraiment une nouvelle combinaison d'éléments préexistants, toutes les combinaisons sont théoriquement possibles. Toutes ne sont pas tentées, et surtout toutes ne sont pas également tolérées par les institutions. On sait le sort réservé par les marxistes au « révisionnisme » de Bernstein, tentative de mariage entre le marxisme, le néo-kantisme et le marginalisme économique. On connaît les malheurs d'un Teilhard de Chardin dont l'œuvre voudrait réconcilier la foi et la science ; ceux d'un Gaston Fessard qui eut un projet semblable avec l'hégélianisme.

Cette section a pour objet d'explorer les conditions historiques de la création théologique d'après-guerre et en particulier d'un de ses aspects, l'émergence de la nouvelle théologie politique. Cette dernière est caractérisée par une combinaison d'éléments de la tradition judéo-chrétienne et d'éléments empruntés à l'hégélianisme (au sens large, c'est-à-dire englobant le marxisme). Il est évident que la combinaison élaborée par cette nouvelle théologie politique n'est qu'une parmi d'autres possibles et qu'une parmi d'autres effectivement réalisées.

Quelle est la genèse et quelles sont les conséquences de ce nouveau fait culturel, telles sont les questions qui vont nous occuper au cours des pages suivantes.

§ 1. Guerre et après-guerre

On ne peut sous-estimer l'importance de la deuxième guerre mondiale dans la transformation de notre monde. Notre culture ne pouvait qu'être blessée profondément par cette catastrophe qui naquit en son sein. Sur le plan qui nous intéresse, celui de la théologie politique, une fissure est née entre 1933 et 1945 et qui n'est pas prête d'être réparée : une suspicion irrémédiable vis-à-vis des pouvoirs. On a trop fait, et à juste titre, l'apologie de la *Résistance* au pouvoir barbare pour qu'en permanence la mauvaise conscience ne hante ce qu'il reste de conscience à l'homme occidental : et si nous étions à nouveau des barbares ? et si cette guerre (Algérie, Viet-nam, Angola, etc.) n'était pas, elle aussi, une « sale guerre » ? et si l'Israël victime du plus affreux racisme n'était pas aussi un Israël raciste ?

Deux aspects de la *Résistance* historique doivent être soulignés dans le contexte qui nous préoccupe. Le premier concerne la *Résistance* en France.

La défaite de 1940 et l'arrivée au pouvoir du maréchal Pétain entraînèrent le clivage que l'on sait parmi les Français, notamment parmi les catholiques. Alors que les évêques et les cardinaux se montrèrent, en tout cas au début du gouvernement de Vichy, des pétainistes ardents, une fraction notable des catholiques s'engagea dans les rangs de la *Résistance*². C'est de cette fraction que naquit par exemple le célèbre hebdomadaire *Témoignage chrétien*. Dans le combat contre l'occupant, les chrétiens se retrouvèrent au coude à coude avec les militants

communistes. Les antiques querelles des catholiques au sujet de leur participation à la république, au sujet de la démocratie, sont désormais enterrées. A la Libération, tous acceptent que la France, comme du reste l'Allemagne ou l'Italie, soit républicaine et démocratique. La panoplie politique de l'Action française, qui fascina tant de catholiques (Maritain, un temps, fut parmi eux) et qui les divisa, sombra en même temps que le vieux maréchal. Par la participation des catholiques à la Résistance, le clivage idéologique s'est déplacé, chez les croyants, en un terrain qui reste, trente ans après, celui qui nourrit les polémiques : la collaboration avec les marxistes, que la pratique politique dans les maquis avait concrétisée avant toute réflexion théorique préalable.

Le deuxième aspect de la Résistance est celui des chrétiens allemands face au régime nazi. Dès son arrivée à la tête de l'Etat, en 1933, Hitler s'emploie à réorganiser les Eglises comme Eglises nationales, c'est-à-dire comme appareils au service du parti et de l'Etat nazis. De cette tentative d'asservissement naît la résistance des chrétiens qui aboutira à l'exil d'un Karl Barth et à l'exécution de nombreux prêtres et pasteurs, dont Dietrich Bonhoeffer.

On peut me semble-t-il, résumer ainsi le problème des chrétiens allemands, qui s'inscrit en plein dans celui du « pouvoir immoral » : le christianisme demande bien le respect des autorités (cf. Rom. 13), mais dans certaines circonstances ces dernières ne peuvent plus être considérées comme légitimes. L'avènement de l'hitlérisme invita les chrétiens allemands à sortir de l'affirmation quasi automatique de la légitimité du pouvoir en place, pour *discerner* l'aspect profondément immoral du régime. Il y avait donc urgence à briser la répétition doctrinale abstraite pour porter un jugement sur un régime particulier, défini par des actes et des projets sinistrement clairs.

Parmi tous ceux qui réalisèrent cet effort de discernement, la figure de Karl Barth émerge comme animateur, comme penseur, comme âme de la résistance chrétienne au pouvoir hitlérien. Il déclara sans ambiguïté que la dictature nazie ne pouvait être comprise comme une « autorité » au sens de Rom. 13³. Il stigmatisa l'attitude louvoyante de l'Eglise en des termes dont les échos traversent la nouvelle théologie politique.

« L'Eglise pourra toujours revendiquer en de tels moments sa neutralité sacrée, sa situation de « tiers » au-dessus des partis ; mais derrière cette revendication se cache toujours, non pas sa liberté, mais son impuissance : son incapacité de voir, de comprendre, d'éclairer et d'interpréter la situation politique — son abdication du rôle prophétique auquel elle avait été appelée et pour lequel elle était préparée » ⁴.

D'un côté les hiérarchies et les appareils ecclésiastiques collaborent franchement, ou au mieux se réfugient dans une prudente neutralité, avec le pouvoir. De l'autre côté, des chrétiens refusent d'être d'honnêtes citoyens, contestent le pouvoir et collaborent activement avec les communistes athées. D'un côté, la mécanique répétition du thème de l'obéissance aux autorités, de

l'autre la prise de conscience de l'impressionnante simplicité du pouvoir immoral. Telle est la problématique léguée aux générations futures par les chrétiens divisés de l'Allemagne et de la France en guerre.

En France précisément, la pratique acquise pendant la Résistance de la collaboration entre chrétiens et marxistes engendra deux crises dans l'Eglise dont l'une au moins secoua profondément la catholicité tout entière. La première fut celle des *chrétiens progressistes*, c'est-à-dire de cette frange de croyants qui pensèrent pouvoir vivre leur foi en militant au sein du Parti communiste⁵. Leur tentative donna lieu à de très violentes polémiques, dont un Mounier fut le témoin lucide. Un jour — chacun le pressentait — le Saint-Office frappa d'interdiction l'aventure des chrétiens progressistes⁶.

L'autre crise, celle de l'expérience des *prêtres-ouvriers*, fut beaucoup plus crucifiante. Ce fut l'échec, cruellement ressenti, d'une tentative inédite de pastorale du monde ouvrier. Ce fut la déception devant l'incapacité des autorités romaines à concevoir de la part de ses prêtres un autre type d'engagement, un autre langage que ceux déjà éprouvés. Ce fut surtout le raidissement de l'appareil ecclésiastique devant une politisation des fidèles et des prêtres.

Parallèlement à ces deux crises, comme sorte de commentaire en leurs marges, le P. Chenu développait une théologie peu conformiste, et peu prisée des autorités romaines. En 1945, il publiait dans la revue *Economie et Humanisme* un texte, « L'homo œconomicus et le chrétien », où, en conclusion, il suggérerait d'entreprendre avec Marx ce que la chrétienté médiévale avait entrepris avec Aristote : le baptiser. En janvier 1952, en pleine crise des prêtres-ouvriers, il publiait dans *Esprit* un article sur la « théologie du travail »⁷.

La vie de l'Eglise romaine d'après-guerre fut marquée, jusqu'à la fin du pontificat de Pie XII (1958), par une intense mobilisation contre le communisme. Après les décrets du Saint-Office de 1949, après l'arrêt de l'expérience des prêtres-ouvriers — que Vatican II autorisera à nouveau — diverses initiatives d'ordre pastoral et d'ordre intellectuel furent prises. La pastorale du monde ouvrier fut poursuivie mais selon des méthodes mieux contrôlées que celles des prêtres au travail.

Sur le plan intellectuel, le catholicisme lança une offensive anti-marxiste et anti-soviétique considérable, basée sur un principe efficace : mieux connaître afin de mieux réfuter. Les intelligences les plus brillantes du clergé prêtèrent leur concours à cet effort. Les années 1950-1960 virent alors la publication d'une série de travaux sur le marxisme et le communisme, dont plusieurs sont devenus des ouvrages de référence⁸.

Le mouvement œcuménique n'est pas non plus à l'abri des remous provoqués par le communisme. Pression est faite sur Karl Barth pour qu'il condamne les régimes d'Europe de l'Est comme il condamna le régime nazi. En vain. Pour l'illustre théologien suisse « à la différence du nazisme encore, le communisme russe et oriental se proclame ouvertement athée. Il ne

cherche pas à altérer le christianisme pour se couvrir d'un masque chrétien. Il n'a rien de la fausse prophétie. Il n'est pas antichrétien, il est froidement « achrétien »⁹.

Grâce à Barth, grâce aussi à J. Hromádka, théologien tchèque soucieux de vivre sa foi dans les circonstances nouvelles que connaît sa patrie dès 1948, le mouvement œcuménique sut ne point succomber à l'anticommunisme viscéral, que favorisaient pourtant la guerre froide et le poids américain considérable au sein du Conseil. Un pas décisif est franchi en 1961 lors de l'Assemblée du COE de New-Delhi : les Eglises orthodoxes russes sont admises comme membres du mouvement. Il est certain que le COE n'accueillait pas des marxistes en son sein, mais bien des frères dans la foi. Cependant ces chrétiens avaient ceci de particulier — comme les Tchèques — d'accepter le régime communiste de leur pays, de collaborer à la construction du socialisme. Incontestablement, comme le souligne le théologien américain Paul Lehmann, le COE a pris un risque¹⁰. Entre autres, « pour la première fois, toute l'influence du mouvement communiste sur l'obéissance de l'Eglise en matière de foi et constitution, vie et travail, devient intrinsèque au mouvement œcuménique »¹¹.

§ 2. *Chrétiens d'Europe de l'Est*

Dès 1948 toute la question du dialogue et de la collaboration des chrétiens avec les communistes prend une tournure vitale pour des populations entières d'Europe orientale. Il vaut la peine de consacrer quelques lignes à cette situation, car c'est là que s'élabore pour la première fois dans un contexte d'urgence une réflexion théologique et politique sur la situation du chrétien en régime socialiste.

Pour des raisons de documentation, nous nous bornerons à examiner deux cas : la Pologne et la Tchécoslovaquie, l'une catholique, l'autre montrant une initiative venue des milieux réformés¹². D'autre part, nous ne nous intéresserons qu'aux seuls chrétiens qui, d'une manière ou d'une autre, tentèrent la conciliation de leur foi et du socialisme, et nous négligerons toute « l'Eglise du silence », où cette conciliation ne fut pas tentée.

(a) *La Pologne*

La tentative de ralliement des catholiques polonais au socialisme a été menée, dès la fin de la guerre jusqu'à aujourd'hui, par un homme dont il est difficile de tracer la biographie pour la période antérieure à 1945, mais dont deux traits doivent être soulignés, un patriotisme inébranlable et un profond sens politique : Boleslaw Piasecki. En 1947, Piasecki fonde une société d'édition du nom de PAX, transformée en 1949 en institut d'édition PAX. En 1951-1952 est créée l'Association PAX ou Mouvement catholique social¹³.

D'emblée la PAX se définit par une ligne pro-gouvernementale accusée. Elle se veut un allié socialiste du parti ouvrier polonais unifié, c'est-à-dire du parti communiste au pouvoir. Cette attitude lui valut des relations très tendues avec la hiérarchie catholique polonaise et avec le Vatican. Les ouvrages de Piasecki furent même mis à l'Index. Mais la PAX fut aussi la bénéficiaire de nombreux avantages que lui dispensait le gouvernement : outre ses importantes activités culturelles, notamment l'édition, l'association déploie une forte activité économique et se trouve être l'un des plus gros employeurs privés de Pologne (environ 9 000 employés). La PAX a cinq députés à la Diète et B. Piasecki est membre du Conseil d'Etat.

Ce qui nous intéresse ici est le type d'argumentation qu'utilise la PAX pour justifier la collaboration des catholiques avec le régime. Elle tient une distinction fondamentale entre la notion de conception du monde et celle d'idéologie socio-politique. Sur le plan de la conception du monde, les catholiques de la PAX constatent le fossé qui les sépare des marxistes : ils croient en Dieu, sont spiritualistes alors que les marxistes sont matérialistes et athées. Cependant des visions du monde divergentes peuvent converger dans les objectifs socio-politiques, notamment dans un idéal commun patriotique et socialiste. La PAX veut montrer, en théorie et en pratique, que la conception chrétienne du monde n'est pas liée au capitalisme et au conservatisme.

En résumé, la conception du monde est d'ordre métaphysique tandis que l'idéologie est de l'ordre de la philosophie politique et d'une analyse sociologique. De cette distinction, la PAX peut tirer des conséquences importantes :

- le chrétien n'est pas libre de choisir sa conception du monde, qui doit être pour lui spiritualiste et religieuse ;
- le dialogue est possible avec les marxistes au niveau de la conception du monde, mais il ne peut aboutir à un amalgame ;
- le pluralisme des chrétiens est possible au niveau de l'idéologie socio-politique ;
- les marxistes doivent reconnaître qu'une conception spiritualiste et religieuse du monde n'empêche pas une idéologie et une pratique politique favorables au socialisme ;
- au niveau idéologique et pratique, la collaboration des chrétiens et des marxistes est possible ;
- le socialisme n'est pas fondamentalement lié à une conception matérialiste et athée du monde, puisque des chrétiens peuvent être socialistes.

Nous retrouvons au sujet du marxisme la même distinction que précédemment entre idéologie et conception du monde. Comme nous le verrons ultérieurement, certains théologiens occidentaux retrouveront ce dualisme.

La PAX s'estime ainsi fondée à exiger de l'Etat polonais une neutralité religieuse. Elle est disposée à mobiliser les catholiques en faveur de la construction du socialisme et du soutien

au gouvernement. Elle désire, en retour, atténuer la rigueur du gouvernement à l'égard de l'Eglise et du catholicisme.

(b) *La Tchécoslovaquie*

Une figure importante domine l'histoire du protestantisme tchèque contemporain, celle de Josef L. Hromadka. Professeur aux États-Unis lorsque se passe le « coup de Prague », Hromadka rentre dans sa patrie et va désormais consacrer sa réflexion aux problèmes posés par le nouveau régime à la foi chrétienne. En 1957 il fonda la Conférence chrétienne pour la paix (CCP), organisation œcuménique qui essaima rapidement hors des frontières tchèques grâce à la création de sections dans différents pays. La CCP devint le terrain de rencontres entre chrétiens de l'Est et de l'Ouest préoccupés par les problèmes du socialisme et de la paix. Elle entretient des liens avec, par exemple, la CDU de l'Allemagne de l'Est, avec la PAX, ainsi qu'avec le COE dont elle s'estimait être l'aile gauche¹⁴.

La théologie de Hromadka va bien au-delà du dualisme entre conception du monde et idéologie de Piasecki : ses traits en font le véritable précurseur de la nouvelle théologie politique. Dès 1948, Hromadka réalisait que l'ère constantinienne était terminée. Son pays était désormais dirigé par des athées et la religion reléguée par la Constitution à la sphère privée.

Les chrétiens doivent-ils alors prêter le flanc à la critique marxiste en s'abstenant de collaborer à la vie du pays? ou au contraire penser leur foi et leur pratique de telle manière qu'un engagement au service de l'homme soit possible? Pour Hromadka, le message du Christ doit atteindre tous les hommes et l'Eglise doit donner le témoignage de sa solidarité avec les pauvres. L'Evangile est aussi pour les athées.

Le centre de la théologie de Hromadka est une vision historique de la destinée de l'homme et de l'action de Dieu. Une expression — qui donna son nom à la revue théologique de la Faculté Comenius où enseigna Hromadka — est significative de sa pensée : *communio viatorum*. Comme Abraham, l'homme est en chemin ; il avance avec les autres hommes et est appelé à former une société fraternelle.

Avec un Bonhoeffer, Hromadka partage la critique d'une religion triomphaliste et aussi une importance centrale accordée au Christ. Pour lui est nécessaire une « compréhension christo-centrique de l'Evangile comme le chemin de Dieu menant à l'homme. Par conséquent, le centre de son éthique et de sa décision politique est la solidarité avec l'homme, le tout dernier, le pauvre, oui, avec le pécheur »¹⁵.

Alors que la PAX eut peu de rayonnement hors des frontières polonaises, faute d'intellectuels de grande envergure et à cause de l'ostracisme que jetait sur elle la hiérarchie catholique, la CCP eut une notable influence au sein du mouvement œcuménique. Des théologiens comme G. Casalis, H. Gollwitzer, V. Borovoj ou H. Cox, dont nous retrouverons les traces ultérieurement, furent des familiers de la CCP. Peu après la fameuse conférence d'Eglise et Société tenue à Genève en 1966, le théolo-

gien allemand H. Gollwitzer s'exprimait ainsi dans une lettre au Secrétaire général de l'Assemblée de la CCP : « ...à Genève le Conseil œcuménique a fait siennes des questions qui sont celles de la CCP depuis des années et de ce fait il n'est pas douteux que la CCP ait, par son travail, préparé « Eglise et Société » et que certains des membres les plus écoutés de la CCP y aient joué un rôle décisif » ¹⁶.

§ 3. *Le déblocage*

Autant le pontificat de Pie XII fut celui de la croisade anti-communiste, autant celui de Jean XXIII fut celui d'un déblocage spectaculaire des rigides positions romaines à l'égard de l'œcuménisme et du communisme. Bien qu'universellement constaté, ce tournant historique a été peu étudié. On se contente généralement de l'expliquer par la personnalité exceptionnelle du pape Jean. Sans prétendre apporter une explication exhaustive de ce revirement, nous voudrions souligner — en ce qui concerne le dialogue avec les communistes — quelques facteurs importants ¹⁷.

Trois événements peuvent expliquer les initiatives de Jean XXIII en matière de discipline à observer avec les communistes : la déstalinisation, la révolution cubaine, l'attitude du COE.

L'immense événement que constitua, au sein du mouvement communiste, le 20^e Congrès du Parti communiste d'Union soviétique, et la déstalinisation qui le suivit, contribuèrent à améliorer le climat politique général. La politique de coexistence pacifique inaugurée par Khrouchtchev — dont Jean XXIII recevra le gendre en audience privée — la fin du culte de la personnalité, les rencontres personnelles du catholique Kennedy et du communiste Khrouchtchev semblent autoriser une évolution de l'Eglise qui ne soit pas une trahison des valeurs de la civilisation occidentale et de la solidarité atlantique.

Peut-être plus important pour notre sujet fut la révolution cubaine de 1959 qui intervint seulement quelques mois après l'accession du cardinal Roncalli au pontificat. Cet événement contribua à donner une actualité nouvelle au problème des catholiques vivant en régime socialiste. Jusqu'au début de 1963, la situation des catholiques est difficile en raison de leur opposition au régime castriste ¹⁸. Au début de 1963, l'arrivée d'un nouveau chargé d'affaire du Vatican à Cuba, Mgr Zacchi, inaugure une ère nouvelle de tolérance mutuelle entre l'Eglise et le régime. Peu après, Rome développera une offensive diplomatique de normalisation avec les pays de l'Est. On semble donc prendre conscience, au Vatican, que les régimes de type socialiste sont une réalité durable dans lesquels les chrétiens doivent trouver une manière de s'insérer.

Le troisième événement nous est déjà connu puisqu'il s'agit de l'admission des Eglises orthodoxes russes comme membres du COE, lors de l'assemblée de New-Dehli en 1961. Les Eglises non-catholiques administraient ainsi la preuve qu'il n'y avait

pas d'obstacles théologiques majeurs à la tentative de nombreux chrétiens de vivre leur foi en participant à l'édification d'une cité socialiste. Nous réaffirmons ici la thèse déjà présentée dans notre Partie I : les coïncidences de dates conduisent à penser que, de manière générale, les décisions du COE ont eu valeur de modèle pour l'Eglise romaine. Les décisions disciplinaires de Jean XXIII en matière de collaboration avec les communistes entrent à notre avis dans cette logique d'émulation, ou de concurrence, entre les frères séparés. Dans la compétition inter-confessionnelle pour la grandeur d'âme, la défense des Droits de l'homme, la compréhension des problèmes humains, il est difficile et dangereux de rester en-deçà de ceux qui prennent les initiatives.

C'est dans ce contexte détendu par rapport aux années 50-60 que *Pacem in Terris* est publiée le 11 avril 1963. Nous avons dit plus haut ce que représente cette fameuse encyclique dans le contexte de la société internationale. Soulignons ici ce que ce document apporta comme contribution décisive au déblocage des relations entre chrétiens et non-croyants en lesquels — personne ne s'y trompa — il fallait reconnaître les communistes.

Les passages les plus importants sont les suivants :

N° 157 :

« Assez fréquemment, dans la mise en œuvre de tels principes, les catholiques collaborent de multiples manières soit avec des chrétiens séparés de ce Siège Apostolique, soit avec des hommes qui vivent en dehors de toute foi chrétienne, mais qui, guidés par les lumières de la raison, sont fidèles à la morale naturelle. Qu'alors les catholiques veillent avec grand soin à rester conséquents avec eux-mêmes et à n'admettre aucun compromis nuisible à l'intégrité de la religion ou de la morale. Mais aussi qu'ils ne considèrent pas leurs seuls intérêts et collaborent loyalement en toute matière bonne en soi ou qui peut mener au bien »¹⁹.

N° 160 :

« Il peut arriver, par conséquent, que certaines rencontres au plan des réalisations pratiques qui jusqu'ici avaient paru inopportunes ou stériles, puissent maintenant présenter des avantages réels ou en promettre pour l'avenir. »

Dans le monde entier *Pacem in Terris* fut saluée comme un événement considérable. Le retentissement de l'encyclique fut particulièrement grand dans les pays socialistes. A Cuba, « l'encyclique *Pacem in Terris* est publiée dans l'île à 10 000 exemplaires et un groupe de membres du gouvernement la prend comme base d'un cercle d'étude »²⁰. Harvey Cox commente ainsi la décision disciplinaire de Jean XXIII : « Ce n'était rien moins que remettre en question toute la psychologie de « citadelle » qui sous-tendait l'opposition, jusqu'alors constante, de l'Eglise au communisme. Les millions de catholiques des pays de l'Est déjà très engagés dans différentes formes de « libération », poussèrent un immense soupir de soulagement »²¹.

Les effets du déblocage opéré par Jean XXIII ne tardèrent pas à se faire sentir, et ce de quatre manières.

(a) *Une nouvelle approche de l'athéisme et du marxisme*

La première conséquence fut de transformer le discours officiel de l'Eglise sur le communisme athée. Il n'était désormais plus possible de traiter en termes polémiques et injurieux ceux avec qui il était reconnu légitime de collaborer en vue du bien commun, c'est-à-dire ceux qui peuvent être, en définitive, des partenaires. Les meilleurs témoignages de cette transformation sont les N^{os} 19 à 21 de *Gaudium et Spes* où non seulement les Pères conciliaires n'ont plus condamné les diverses doctrines athées — ils les « réprouvent avec douleur » — mais où ils font un effort pour en comprendre les motifs. En plus de ce texte dont le ton nouveau ne peut manquer de frapper, Rome décida la création d'un Secrétariat pour les non-croyants, frère cadet du Secrétariat pour l'unité des chrétiens, et désigna une Commission pontificale Justice et Paix dont dépend, en collaboration avec le COE, une commission œcuménique pour la paix et le développement, SODEPAX.

La conséquence institutionnelle du déblocage amorcé par Jean XXIII fut donc une transformation du langage sur l'athéisme et un développement des instruments du travail en faveur de la justice et de la paix.

(b) *Le dialogue entre chrétiens et marxistes*

Le nouveau climat créé par l'encyclique a permis le développement d'un dialogue entre représentants des Eglises et représentants du mouvement communiste. Les initiatives vinrent tantôt des marxistes à l'occasion, par exemple, de leurs semaines de la pensée marxiste, tantôt de cercles chrétiens comme la Paulusgesellschaft allemande. Les grandes dates de ce dialogue sont les suivantes :

- 1960 Débat en France entre spécialistes chrétiens et marxistes sur la morale.
- 1964 3^e semaine de la pensée marxiste (sur les thèmes de la morale et de la transcendance).
- 1965 Colloque de Salzbourg organisé par la Paulusgesellschaft.
- 1966 Colloque d'Herrensinsel (id.).
- 1967 Rencontre de Marienbad (Tchécoslovaquie) organisée par la Paulusgesellschaft et l'Institut de sociologie de l'Académie des sciences tchécoslovaque²².

Du côté marxiste, l'interlocuteur principal est sans aucun doute Roger Garaudy qui, dès 1960, a participé à toutes les rencontres mentionnées plus haut. A son nom, il faut ajouter ceux de Gilbert Mury et de Guy Besse. Du côté des participants chrétiens, il faut mentionner les noms de G. Girardi (représentant le Secrétariat pour les non-croyants), J.B. Metz, J. Moltmann,

D. Dubarle, A. Dumas, J. Cardonnel, G. Cottier, K. Rahner, J.L. Hromadka.

Henri Desroche décrit joliment l'atmosphère de ces rencontres :

« D'abord idéologues de la révolution et clercs du messianisme se sont rencontrés pour « dialoguer ». D'apparatchiks à apparatchiks, bien sûr, et avec tous les aléas des désaveux éventuels d'un apparatchik par son « appareil ». Tantôt négociations — à grands renforts de références réciproques aux « écritures » et aux « traditions » — entre les délégations officielles, celle du Roi Très Chrétien et celle du Grand Turc. Tantôt colloques mouchetés ou controverses ardentes sur des questions qui paraîtront aux historiens de l'avenir aussi menues et pourtant aussi capitales que les finesses dialectiques des anciens conciles sur la nature des personnes divines, sur la grâce suffisante ou sur la *Filioque* »²³.

Jusqu'en 1967, le dialogue bénéficiait d'une bienveillante neutralité de la part des « appareils », partis communistes ou Eglises. Et puis, sans qu'une explication claire ait jamais été donnée, le dialogue s'est tu. Le dialogue ne s'est pas tu parce qu'il ne fonctionnait pas, parce que les partenaires ne pouvaient se comprendre. Le dialogue s'est tu parce qu'il fonctionnait trop bien, parce que les partenaires se sont compris : Roger Garaudy, Jean Cardonnel, Giulio Girardi, trois noms de ceux qui poussèrent le dialogue à une limite que les appareils ont de la peine à accepter.

(c) *Sur le terrain*

Après l'encyclique, les chrétiens des pays à régime socialiste purent, sans problème de conscience et sans réticence, s'engager au service de l'Etat. L'encyclique légitimait leur action et nul doute que tel était l'un des buts principaux de Jean XXIII.

Cependant *Pacem in Terris* allait justifier un type de collaboration avec les non-croyants que le pape n'avait pas envisagé : l'engagement révolutionnaire contre les autorités « légitimes » d'un Etat. Une chose est de se mettre au service d'un gouvernement issu d'une révolution, autre chose est de participer à une révolution. Telle était la lettre de *Au milieu des sollicitudes* de Léon XIII et certainement l'esprit de l'encyclique de Jean XXIII. Cette participation des chrétiens à des mouvements révolutionnaires fut pourtant l'un des fruits inattendus de l'encyclique, particulièrement en Amérique latine, continent des injustices criantes et de l'instabilité politique. Ce qui est encore plus grave du point de vue ecclésial, c'est l'engagement de membres du clergé dans le combat révolutionnaire. A cet égard le personnage de Camilo Torrès, prêtre colombien qui se lança dans l'action politique avant de rejoindre la guérilla, est le symbole de l'attitude d'une nouvelle génération de prêtres. Quelques semaines avant de quitter Bogota pour rejoindre l'Armée de Libération nationale, il écrit que Jean XXIII, dans *Pacem in Terris*, l'autorise « à faire route commune avec les communistes ». Dans

le même article, C. Torrès se réfère significativement à l'exemple polonais : « L'exemple de la Pologne nous montre qu'il est possible de construire le socialisme sans détruire l'essentiel de ce qui existe dans le christianisme. » ²⁴

Depuis lors la radicalisation politique du clergé latino-américain s'est accélérée au point que Gustavo Gutiérrez parle du développement d'une « subversion sacerdotale » dans cette partie du monde ²⁵.

(d) *Vers une symbiose du christianisme et du marxisme ?*

Nous avons vu que l'encyclique permet le dialogue entre intellectuels chrétiens et marxistes. La règle implicite de ces joutes était que, finalement, chacun restât sur ses positions doctrinales. Il s'est trouvé que certains participants aient outrepassé cette règle et, au sens fort, le dialogue est devenu pour eux un *échange*.

Roger Garaudy, membre du Bureau politique du PCF, est le principal protagoniste marxiste au dialogue. Après ses positions sur mai 68, sur l'invasion de la Tchécoslovaquie, il est expulsé du parti le 6 février 1970, lors du 19^e Congrès. Cinq ans plus tard, après bien des hésitations et sans renier sa vision marxiste, il proclame, dernière ligne de *Parole d'Homme* : « Je suis chrétien » ²⁶.

Jean Cardonnel, dominicain, prêche en mars 1968, à la Mutualité à Paris, un carême révolutionnaire. L'épiscopat et le provincial dominicain tenteront de le réduire au silence. *Giulio Girardi*, expert au Concile, membre du Secrétariat pour les non-croyants, est un des fondateurs du mouvement *Chrétiens pour le socialisme*.

Au-delà de l'anecdote, notons ce fait : l'intellectuel est un homme exposé, comme l'on dit qu'un film exposé à la lumière s'en imprègne. L'intérêt véritable du dialogue entre marxistes et chrétiens, amorcé dans les conditions précaires des démocraties populaires, poursuivi dans une sorte d'euphorie entre 1960 et 1967, c'est d'avoir permis à certains de s'exposer de manière à ce que leur créativité intellectuelle en fût stimulée.

Laissons au théologien Jürgen Moltmann le soin de conclure ce paragraphe :

« Les symboles et les rites de l'espérance de délivrance qui triomphe du monde sont demeurés dans les Eglises ; et les initiatives de l'espérance d'émancipation qui transforme le monde, émigrant hors des Eglises, se sont investies dans la démocratie et le socialisme. Dans les Eglises subsiste la foi en un « Dieu sans espérance », et de l'autre côté c'est une « espérance sans Dieu » que l'on mobilise. Or il est apparu au cours des dialogues de ces dernières années entre chrétiens et marxistes que, des deux côtés, on n'était pas heureux de cette répartition des rôles. Des marxistes se sont mis à poser la question d'une « transcendance qui ne soit pas aliénante » (Roger Garaudy), et des théologiens politiques ont cherché une immanence de leur foi qui triomphe des aliénations existantes » ²⁷.

§ 4. La conférence « Eglise et Société »

Certains événements symbolisent les courants profonds d'une époque, parce qu'ils les résument et les expriment spectaculairement. L'avènement d'une nouvelle théologie politisée — en l'occurrence une théologie de la révolution — eut sa prise de la Bastille : la Conférence d'Eglise et Société convoquée à Genève par le COE en juillet 1966.

Cette année-là est une année charnière. Le deuxième Concile du Vatican s'est terminé en décembre 1965. Annonçant une ère nouvelle, Camilo Torrès meurt le 15 février 1966 au cours d'un accrochage avec l'armée. En juillet, la Conférence Eglise et Société consacre le fruit inattendu de l'encyclique *Pacem in Terris*, la légitimité de l'engagement révolutionnaire des chrétiens, comme lieu théologique. D'un coup la sage réflexion œcuménique sur la société responsable, l'optimisme réformiste de Vatican II sont frappés de caducité²⁸.

La Conférence réunissait plus de quatre cent délégués, théologiens et laïcs, venant de tous les coins du monde : Europe occidentale et USA, mais aussi Tiers-Monde et Europe de l'Est. Traitant de l'évolution politique et sociale de notre monde, une assemblée aussi disparate promettait d'être explosive. Elle le fut.

Les interventions les plus insolites furent celles de l'orthodoxe russe Vitaly Borovoj et de l'américain Richard Shaull, théologien ayant vécu de longues années en Amérique latine. Ainsi se trouvaient exprimées les expériences de chrétiens vivant sous un régime issu d'une révolution et celles de chrétiens vivant en situation révolutionnaire.

Nous verrons aux chapitres suivants le contenu des théologies révolutionnaires. Notons simplement ici que la Conférence Eglise et Société consacra une réflexion théologico-politique menée depuis quelques années en Amérique latine par des chrétiens de centre-gauche ou de gauche, aux Etats-Unis par les chrétiens actifs dans les mouvements pour les droits civils et contre la guerre du Viet-nam, en Europe orientale par des croyants « ralliés » au socialisme. En outre, Eglise et Société déclencha un intense mouvement de diffusion culturelle, de popularisation de la nouvelle théologie politique²⁹.

§ 5. Un processus de diffusion culturelle

L'année 1966 marque le point de départ d'une vaste diffusion des nouveaux thèmes théologiques, de la diffusion massive dans le grand public d'une nouvelle terminologie.

Cette diffusion est *géographique* par l'apparition simultanée dans le monde de plusieurs foyers de la nouvelle théologie politique (Allemagne, Etats-Unis, Amérique latine, France principalement); *géographique* aussi par le jeu des innombrables traductions qui répercutent cette théologie dans des aires cultu-

relles variées. Diffusion par *vagues thématiques* successives aux noms différents, mais dont la parenté fondamentale ne fait pas de doute : théologie de l'espérance d'abord ; puis les théologies politiques, de la révolution, de la libération, sans parler des vaguelettes moins connues comme les théologies de l'âge industriel, de la paix, du développement, de la violence. Un mot de Michel de Certeau faisait un temps fureur chez les initiés : « Nous aurions bientôt une théologie de l'alunissage, de la pêche sous-marine ou du budget » ³⁰.

Nous voudrions ici suggérer l'étendue de la diffusion culturelle des thèmes de la nouvelle théologie politique. Pour cela nous dresserons quatre listes contenant les auteurs, les titres, les dates de publication, l'appartenance religieuse des auteurs ³¹. Chaque liste est constituée autour de ce que l'analyse documentaire appelle des « mots-vedettes », en l'occurrence un terme qui résume un thème de la nouvelle théologie ³² : espérance, politique, révolution et libération.

Il faut insister sur le fait que ces listes sont loin d'être exhaustives. D'autre part elles ne tiennent pas compte de données supplémentaires qui seraient indispensables à une évaluation précise du phénomène de diffusion culturelle :

- tirage respectif des titres figurant dans les listes ;
- nombre de traductions pour chaque titre ;
- nombre de fois qu'un même article a été publié dans la même langue (p. ex. dans des revues différentes et des recueils d'articles).

Nos données ne peuvent donc servir à une démonstration statistique. Mais elles nous permettent cependant de se faire une idée de la force de pénétration dans le public des nouvelles associations (ou combinaisons) : théologie-espérance, théologie-révolution, théologie-politique, théologie-libération. En outre l'examen des dates et des appartenances confessionnelles laisse voir d'où proviennent les œuvres véritablement novatrices.

Explication des signes :

C = catholique

R = réformé

O = orthodoxe

D = divers, c'est-à-dire C + R ou C + R + O

Collectif = plusieurs auteurs différents,
généralement des recueils d'articles.

Les dates sont généralement celles des éditions originales.

Liste 1 : espérance

E. Bloch : Das Prinzip Hoffnung	1959 —
J. Moltmann : Theologie der Hoffnung	1964 R
J.B. Metz : Verantwortung der Hoffnung	1966 C
Collectif : Diskussion über die « Theologie der Hoffnung »	1967 D

R. Alves : Theology of Human Hope	1969 R
A. Biéler : Une politique de l'espérance	1970 R
G.M.M. Cottier : La mort des idéologies et l'espérance	1970 C
R. Laurentin : Nouvelles dimensions de l'espérance	1972 C
J.M. Diez-Alegria : Je crois en l'espérance	1972 C
J. Moltmann : L'espérance en action	1973 R
Collectif : Espérance chrétienne et avenir humain	1974 D

Liste 2 : politique

J. Daniélou : L'oraison, problème politique	1965 C
J.M. Paupert : Pour une politique évangélique	1965 C
J. Ellul : Politique de Dieu, politique de l'homme	1966 R
J.B. Metz : l'Eglise et le monde à la lumière d'une théologie politique	1967 C
J.B. Metz : Théologie politique et liberté critico-sociale	1968 C
R. Coste : Evangile et politique	1968 C
B.J. de Clerq : Religion, idéologie et politique	1968 C
Collectif : Diskussion zur politischen Theologie	1969 D
G. Casalis : Prédication, acte politique	1970 R
D. Sölle : Politische Theologie	1971 R
F. Biot : Théologie du politique	1972 C
M. Xhaufflaire : La « théologie politique »	1972 C

Liste 3 : révolution

R. Shaull : Encounter of Revolution	1963 R
H. Cox : God's Revolution and Man's Responsibility	1965 R
R. Shaull : Revolutionary Change in Theological Perspective	1966 R
V. Borovoj : Pourquoi l'évangile est révolutionnaire	1966 O
D. Sölle : Gott in der Revolution	1967 R
H.D. Wendland : Die Kirche in der revolutionären Gesellschaft	1967 R
W. Daim : Christentum und Revolution	1967 C
Collectif : Zur Theologie der Revolution	1967 R
Collectif : Christianisme et révolution	1968 D
Collectif : Evangile et révolution	1968 D
H. Camara : Revolucao dentro da Paz	1968 C
P. Blanquart : Foi chrétienne et révolution	1968 C
J. Moltmann : Gott in der Revolution	1968 R
T. Rentdorff, H.E. Tödt : Theologie der Revolution, Analysen und Materialien	1968 R
Collectif : Diskussion zur « Theologie der Revolution »	1969 D
A. Fragoso : Evangile et révolution sociale	1969 C
G. Vaccari : Teologia della Rivoluzione	1969 C
J. Comblin : Théologie de la révolution	1970 C
Collectif : Evangile, révolution, violence	1970 D
Collectif : Christen und Revolution, Konvergenz und Theologie	1971 D

Liste 4 : libération

R. Alves : Theology and the Liberation of Man	1969 R
B. Besret : Libération de l'homme	1969 C
J. Cone : A Black Theology of Liberation	1970 R
G. Gutiérrez : Teología de la liberación	1971 C
J. Moltmann : Politische Theologie der Befreiung	1971 R
R. Shaull : Befreiung durch Veränderung	1971 R
J. Girardi : Christianisme, libération humaine, lutte des classes	1972 C

Les données réunies dans nos listes appellent les commentateurs suivants :

— Chronologiquement, seulement trois ouvrages figurent dans la période 1959-1964. Il s'agit de :

Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 1959,

R. Shaull, *Encounter of Revolution*, 1963,

J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 1964.

Il est important de noter les précisions suivantes : E. Bloch est un philosophe marxiste longtemps établi en RDA, puis réfugié en Allemagne fédérale où il enseigne à l'Université de Tübingen, la même où enseigne J. Moltmann. Au dire de G. Gutiérrez, « l'œuvre de Moltmann est sans aucun doute l'une des plus importantes de la théologie contemporaines ». ³³

En résumé, la vague la plus profonde de la nouvelle théologie contemporaine est inaugurée par un ouvrage d'un marxiste et celle d'un théologien réformé profondément influencé par E. Bloch.

— La vague « politique » est largement dominée par des auteurs catholiques. Il faut cependant préciser que, contrairement à ce que suggère notre liste, elle ne débute véritablement qu'en 1966-1967. En effet l'ouvrage du P. Daniélou, *L'oraison, problème politique* (1965), se situe dans une ligne très traditionnelle, tandis que celui de J.M. Paupert, *Pour une politique évangélique* (1965) est plus un généreux pamphlet qu'une réflexion théologique. Cette vague est donc véritablement inaugurée par les travaux du théologien catholique allemand J.B. Metz. Mais, comme le précise encore une fois Gutiérrez, Metz « se situe dans la perspective ouverte par Bloch et par Moltmann ». Il se propose de « montrer les incidences de l'eschatologie et de l'espérance dans la vie politique ». ³⁴

— Trois noms à l'origine de la vague « révolutionnaire » : R. Shaull, théologien protestant américain ayant vécu en Amérique latine ; H. Cox, théologien baptiste américain ayant eu des contacts étroits avec le monde communiste ; et V. Borovoj, théologien orthodoxe russe, un habitué de la CCP. Ce n'est qu'en 1968 que les théologiens catholiques romains viennent occuper ce « créneau ».

L'impact de la conférence Eglise et Société sur cette vague est évident. Les deux titres qui figurent dans la liste 3 pour l'année 1966 sont des contributions (préparatoires ou en cours

de conférence) à Eglise et Société. Dès 1967, la liste comprend quatre titres. En 1968, elle en comprend six.

— La théologie de la libération est une variante de celle de la révolution. A croire le P. Albert Longchamp, c'est la conférence de l'épiscopat latino-américain tenue à Médellin (Colombie) en 1968 qui marque le point de départ de cette théologie, ou plus exactement de cette nouvelle variation terminologique³⁵.

— Le fait que plusieurs auteurs figurent dans plusieurs listes montre la relativité extrême du cloisonnement de ces différentes théologies. Il s'agit en fait d'un seul et même mouvement sous des appellations diverses.

— Dernière et plus importante remarque : si les initiatives, les audaces et les créations théologiques sont le fait essentiellement d'auteurs protestants (Shaul, Cox, Moltmann), dès les années 1967/68 les thèmes de la nouvelle théologie entrent dans le domaine commun à toute l'Eglise (c'est-à-dire à toutes les dénominations). Comme le dit H. Zahrnt, « les grandes lignes de séparation théologique ne passent donc plus aujourd'hui entre les différentes confessions, mais à l'intérieur d'elles ».³⁶

On peut donc reconstituer le trajet de cette création et de cette diffusion culturelles : expériences « in vivo » d'une collaboration entre chrétiens et marxistes dans la Résistance et les pays socialistes ; déblocage des relations entre l'Eglise romaine et le mouvement œcuménique ; dialogue entre chrétiens et marxistes qui, par l'intermédiaire de l'œuvre d'Ernst Bloch, féconde la pensée théologique de Moltmann et, par la suite, de toute une génération de théologiens.

En ce qui concerne l'Eglise catholique, les conséquences de cette évolution sont importantes. Trois ans après la fin du concile Vatican II il n'y a plus, dans notre domaine, de théologie catholique, mais la contribution catholique à une réflexion trans-confessionnelle. Bien sûr qu'il subsiste au sein de l'Eglise romaine des spécialistes de « mariologie », de « joséphologie » ou d'autres disciplines spécifiquement catholiques. Le fait marquant est cependant la standardisation œcuménique de la recherche théologique. Il n'est pas douteux que la promotion officielle du dialogue avec les « frères séparés » a encouragé certains théologiens catholiques à entreprendre des explorations jugées peut-être aventureuses par la hiérarchie. Une nouvelle fois se vérifie le risque du dialogue avec l'autre, qui implique, s'il est loyalement mené, de se retrouver désécurisé, bousculé, transformé.

Par théologie protestante interposée, la pensée catholique dénoue ses attaches scolastiques et s'ouvre largement à la culture contemporaine.

Le discours de la nouvelle théologie politique

La nouvelle théologie politique introduit dans le discours des Eglises une série de ruptures : rupture au niveau théologique lui-même, dans la mesure où sont abordés de nouveaux lieux de réflexion ; rupture dans la relation de la théorie et de la pratique ; rupture au sein de la pratique politique des chrétiens. Cet ensemble est sous-tendu par une rupture plus radicale qui se situe au niveau terminologique.

Section 1 : LES ANECDOTES BIBLIQUES

§ 1 : *Le concept d'anecdote représentative*

Il existe dans toute théologie une intime dialectique entre les bases bibliques qu'elle utilise et le discours qu'elle développe à leur sujet. Dans le cas particulier de la nouvelle théologie politique, cette relation est si étroite qu'il est difficile d'élucider les rapports de cause et d'effet : est-ce la méditation biblique qui conduit comme naturellement aux prises de position théologiques et aux options politiques ? Est-ce au contraire l'option politique et le discours qui l'enveloppe qui agit comme opérateur de sélection scripturaire et de reformulation théologique ? Nous ne saurions trancher. Peut-être existe-t-il préalablement à la rationalisation, une sorte de perception globale et confuse où se mêlent le donné scripturaire, le cri des aspirations humaines, les voix de la culture, le tout s'épurant dans le travail théologique qui médite la Parole et élabore une théorie.

Néanmoins parce qu'elle est théologie chrétienne, la nouvelle théologie politique ne reçoit son ultime légitimation que de la Bible. Comme le fit le discours officiel de l'Eglise romaine, comme le firent toujours tous les discours dans les Eglises, la nouvelle théologie politique procède par sélection des passages de l'Ecriture qui lui paraissent pertinents sous l'angle du prin-

cipe d'homogénéité avec son discours propre et d'opportunité avec la pratique socio-politique de ses émetteurs. Du point de vue du primat théologique de l'Écriture, il nous paraît raisonnable de dénouer l'intime relation de la base scripturaire et du discours qui s'y ajoute, en faveur de la première. Nous commencerons donc par étudier les passages de la Bible auxquels nos théologiens font le plus volontiers référence.

Nous venons de signaler ce qui est au centre même de toute réflexion théologique (et qui nous occupera au cours de ce chapitre): la relation entre deux types de discours qui sont entre eux comme le citant au cité, ou l'interprétant à l'interprété, ou encore comme le métalangage au langage. Le problème central est d'établir la légitimité du passage d'un type de discours à l'autre. Il a occupé de tout temps exégètes et théologiens. Plus profondément encore, il s'agit d'un problème inhérent au fonctionnement même du langage, à savoir celui du transfert, de l'extension et de l'interprétation des terminologies.

Un concept peut guider notre recherche: celui d'*anecdote représentative*, forgé par K. Burke. Selon C. Roig, « l'anecdote représentative est ce qui détermine le choix d'une terminologie. »¹ Elle « est en un sens le « résumé » contenant implicitement ce que contient explicitement le système développé à partir d'elle ». ² K. Burke insiste fortement sur la cohérence qui doit exister entre l'anecdote de base et la terminologie qui se développe à partir d'elle. D'autre part la sélection des anecdotes est capitale puisqu'elle va déterminer toute la terminologie ultérieure. Des abus sont ainsi fréquents où une anecdote sert de point d'appui pour parler d'une réalité où elle ne se justifie pas. Comme exemple d'anecdote inappropriée, Burke cite les behavioristes qui utilisent leurs expériences sur les réflexes conditionnés pour parler des motifs humains³.

Le concept d'anecdote représentative rend bien compte de la problématique que nous avons signalée, celle du passage du texte cité au commentaire, le premier jouant précisément le rôle d'anecdote.

On peut ramener à cinq les passages de la Bible à partir desquels la nouvelle théologie politique élabore son argumentation. Peut-être s'agit-il en fait de cinq moments du seul et même drame de la révélation de Dieu à l'homme et de l'homme à l'homme. Cela n'empêche pas qu'il y ait des textes distincts, sources d'inspiration théologique, que l'on peut, par commodité, résumer par les titres suivants: l'Exode, le Serviteur souffrant, la Croix, le Jugement dernier, l'Eschatologie⁴.

§ 2. L'Exode

Sans aucun doute, l'Exode constitue la principale des anecdotes scripturaires de la nouvelle théologie politique. Pour Rubem Alves, cet épisode est même le centre autour duquel tout le langage biblique est construit.

« In order to understand the « spirit » of biblical language we have to discover the centre around which it was built. This centre is the same event which gave birth to the people of Israel : the Exodus. It is not an event among others but rather the centre which is the principle of organization of the whole biblical language.

« The Exodus is the primary fact »⁵.

Il est difficile de mieux illustrer l'importance du concept d'anecdote représentative : un fait considéré comme tellement central qu'il organise tout langage ultérieur.

Gustavo Gutiérrez considère que l'Exode est « le fait majeur »⁶, « l'expérience exemplaire qui structure notre foi »⁷.

Jürgen Moltmann intitule le dernier chapitre de sa *Théologie de l'Espérance*, « la communauté en Exode »⁸.

Il faut laisser ici parler les textes pour se convaincre de l'extrême richesse thématique du récit biblique, qui met en jeu :

- une terminologie de l'oppression : « Les Egyptiens contraignirent les enfants d'Israël au travail et leur rendirent la vie insupportable par de rudes labeurs. » (Exode 1, 13-14) ;
- une terminologie du génocide : « Pharaon donna alors à tous ses sujets l'ordre suivant : « Tous les fils qui naîtront aux Hébreux, jetez-les au Fleuve, mais laissez vivre toutes les filles. » (*ibid.*, 1, 22) ;
- une terminologie du meurtre et de la révolte : « En ce temps-là, Moïse, devenu grand, alla rendre visite à ses frères. Il fut témoin des corvées auxquelles ils étaient astreints, et remarqua un Egyptien qui rouait de coups un Hébreu, un de ses frères. Il jeta un coup d'œil autour de lui et, n'ayant vu personne, il tua l'Egyptien et le cacha dans le sable. » (*ibid.*, 2, 11-12) ;
- une terminologie de l'intervention divine et de la délivrance : « Lorsque j'ai entendu le gémissement des enfants d'Israël asservis par les Egyptiens, je me suis souvenu de mon alliance. Tu diras donc aux enfants d'Israël : je suis Yahvé, et je vous soustrairai aux corvées que les Egyptiens vous imposent. Je vous affranchirai de la servitude en laquelle ils vous tiennent et je vous délivrerai en frappant fort et en châtiant durement. » (*ibid.*, 6, 5-7).

§ 3. Le Serviteur souffrant

Il s'agit ici d'un passage du prophète Isaïe, connu sous le nom de Quatrième chant du serviteur de Yahvé. En voici quelques extraits :

« Voici que mon Serviteur prospérera,
S'élèvera, montera et grandira beaucoup !
Alors que des multitudes avaient été
épouvantées à sa vue,

tant son aspect était défiguré —
il n'avait plus d'apparence humaine —
de même des multitudes de nations
s'en étonneront ;
devant lui des rois resteront bouche close.
Car ils verront un événement non raconté
et observeront quelque chose d'inouï. »

(Isaïe 52, 13-15)

« Comme un chirurgien il a grandi devant nous,
comme une racine en terre aride.
Sans beauté ni éclat (nous l'avons vu)
et sans aimable apparence,
objet de mépris et rebut de l'humanité
l'homme de douleurs et connu de la souffrance,
comme ceux devant qui on se voile la face,
il était méprisé et déconsidéré. »

(Isaïe 53, 2-3)

« Affreusement traité, il s'humiliait,
il n'ouvrait pas la bouche.
Comme un agneau conduit à la boucherie,
comme devant les tondeurs une brebis muette
et n'ouvrant pas la bouche. »

(Isaïe 53, 7)

L'exégèse juive, nous dit André Néher, y vit de longue date
« la figure du peuple juif »⁹. Quant aux chrétiens, ils reconnaissent
vite dans ce serviteur humilié et torturé les traits du Christ
crucifié.

Ce passage inspira profondément le Bonhoeffer des années
de prison. Pour lui, la Bible renvoie l'homme « à la souffrance
et à la faiblesse de Dieu ; seul le Dieu souffrant peut aider ». ¹⁰
Se référant explicitement à Bonhoeffer, Rubem Alves reprend
cette thématique. « Selon le Second Isaïe, la puissance de Dieu
a pris visage d'homme dans le plus humble, le plus faible, le
plus opprimé des serviteurs souffrants ». ¹¹

§ 4. *Le Jugement dernier*

Ce passage, d'une importance primordiale, est retenu par la
nouvelle théologie politique non pour réactiver la conception
d'un Dieu-juge, d'un Dieu-accusateur, mais au contraire pour
accentuer la continuité entre l'Ancien et le Nouveau Testament,
entre l'anecdote du Serviteur souffrant et la personne du Christ.

En fait la nouvelle théologie politique parle peu du Jugement
dernier. Cette constante référence faite par nos théologiens à
un texte de l'évangile de Matthieu est tiré d'un ensemble plus
vaste qui a, précisément, pour objet le Jugement dernier
(Matthieu 25, 31-46). Voici le texte « anecdotique » central :

« Venez, les bénis de mon Père, recevez en héritage le Royaume qui vous a été préparé depuis la fondation du monde. Car j'ai eu faim et vous m'avez donné à manger, j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire, j'étais un étranger et vous m'avez accueilli, nu et vous m'avez vêtu, malade et vous m'avez visité, prisonnier et vous êtes venus me voir. » Alors les justes lui répondront : « Seigneur, quand nous est-il arrivé de te voir affamé et de te nourrir, assoiffé et de te désaltérer, étranger et de t'accueillir, nu et de te vêtir, malade ou prisonnier et de venir te voir ? » Et le Roi leur fera cette réponse : « En vérité je vous le dis, dans la mesure où vous l'avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait. » (Matthieu, 25, 34-40).

Symétriquement l'évangéliste montre la condamnation de ceux qui n'auront pas accompli ces gestes de fraternité (Matthieu 25, 41-46).

L'intérêt de ce passage est évident. Il va beaucoup plus loin qu'une simple exhortation à la charité. Il ne dit rien de moins que *l'identification* de Dieu aux hommes les plus pauvres, les plus faibles, les plus opprimés. C'est bien le Serviteur souffrant qui réapparaît, mais non plus à titre d'exemplaire unique, puisque désormais il existe en tout homme ¹².

§ 5. La Croix

Ici encore, le titre-résumé que nous donnons à cette anecdote doit être précisé : il s'agit de cet ensemble que nous rapportent les quatre évangélistes et qui englobe tout à la fois et inséparablement la Passion, la Mort et la Résurrection du Christ.

Cet ensemble constitue pour la foi chrétienne le foyer qui éclaire et récapitule l'ensemble du message biblique. Sous une autre face, celle du Verbe incarné, toute l'histoire d'Israël se trouve récapitulée et hissée au niveau de l'universalité. C'est dire que la Croix reprend les anecdotes vétéro-testamentaires de l'Exode et du Serviteur ¹³.

Le Christ mis en croix, c'est l'Israël captif des Egyptiens ; mais Christ est aussi le guide, le nouveau Moïse qui entraîne son peuple sur les voies de la délivrance. Lorsque les Juifs célèbrent la Pâque, c'est le passage hors d'Egypte, hors de la captivité qu'ils commémorent ¹⁴. La Résurrection du Christ est la nouvelle Pâque, comme le pain du Jeudi-saint est la nouvelle manne qui nourrit les hommes dans leur désert.

Les anecdotes sélectionnées s'éclairent les unes les autres. Pour la nouvelle théologie politique, la « geste » du Christ s'éclaire en particulier de la crudité et du réalisme de l'Exode ¹⁵ : le meurtre, l'affrontement au pouvoir, la condition d'esclave ¹⁶. La Croix est aussi éclairée par l'anecdote du Serviteur souffrant ¹⁷, remarque qui peut paraître évidente, mais qui ne l'est pas historiquement, tant la glorieuse lumière de la Résurrection cacha pendant des siècles la souffrance du Christ. « L'Eglise

s'est trop longtemps contentée de présenter uniquement le Christ triomphant, devenant en elle-même une Eglise dominatrice ; il importe aujourd'hui qu'elle se retrouve et se reconnaisse, à cause du Crucifié, en ceux qui vivent présentement dans l'ombre de la Croix ». ¹⁸

Cet éclairage mutuel des anecdotes aboutit, comme le montre Moltmann dans le passage cité, au contraste de deux christologies : celle inspirée du Serviteur souffrant et celle, triomphaliste, qu'exprime et symbolise l'encyclique de Pie XI, *Quas Primas* (1925), introduisant la fête du Christ-Roi dans la liturgie catholique ¹⁹.

§ 6. *L'Eschatologie*

Dernier ensemble anecdotique, l'Eschatologie résume tous les passages qui permettent de parler bibliquement de ce que l'on a longtemps appelé « les fins dernières » et qui est l'avenir promis par Dieu dans son alliance, scellé par le Christ dans sa mort et sa résurrection, construit par l'Esprit-Saint en travail dans l'humanité.

Isaïe déjà proclamait l'immense projet de Dieu : « Car je vais créer des cieux nouveaux et une terre nouvelle et on ne se souviendra plus du passé, qui ne remontera plus au cœur. » (65, 17). Pierre reprend ce thème dans sa deuxième épître : « Ce sont de nouveaux cieux et une terre nouvelle que nous attendons selon sa promesse, où la justice habitera. » (II P 3, 13). Et Jean, au terme de ses visions de l'Apocalypse, vit « un ciel nouveau, une terre nouvelle », la nouvelle Jérusalem, belle comme une jeune mariée ; et il entendit Dieu dire : « Voici que je fais l'univers nouveau. » (Ap 21, 1-5) ²⁰

§ 7. *Les anecdotes et l'unité du discours*

Cet ensemble de cinq épisodes peut être résumé et traduit par des catégories verbales plus générales, applicables à l'Ancien Testament, au Nouveau comme à bien d'autres types de récits. En anticipant sur la suite de notre travail, disons que la parenté profonde de ces récits permet l'interprétation de l'Ancien Testament comme « figure » du Nouveau et l'interprétation de la Bible comme paradigme de toute l'histoire humaine. Les anecdotes expriment, avec force détails poétiques contingents, l'identité d'une situation humaine, sociale et politique permanente.

Ces catégories sont, en ce qui concerne les personnages, celles de l'opresseur, de l'opprimé et du sauveur ; en ce qui concerne les situations, nous trouvons l'oppression, le passage, la libération.

Le récit devient « anecdote » lorsqu'il est transposé en de nouveaux temps, en de nouveaux lieux, à de nouveaux protagonistes. Nous avons vu que le passage de Matth. 25 autorise

lui-même ce genre d'extrapolation, dont le tableau suivant voudrait suggérer les possibilités.

	<i>Ancien Testament</i>	<i>Nouveau Testament</i>	<i>Perspectives possibles</i>
Opprimé	Peuple hébreu Serviteur souffrant	Christ Serviteur souffrant	Le peuple Les pauvres Les malades Les exploités Les prolétaires
Oppresseur	Pharaon	Hérode Les Juifs Les Romains	Les exploités Les bourreaux
Libérateur	Dieu - Moïse	Christ - Dieu	L'Eglise, le Parti
Lieux de souffrance	Egypte L'Exil	Jardin des Oliviers Golgotha	Capitalisme Sous-développe- ment
Lieux de passage	Mer Rouge Désert	La Croix	La révolution
Lieux de libération	Terre Promise	Le Royaume Le Paradis	La société meilleure

Section 2 : LES CATEGORIES DE L'HERMENEUTIQUE POLITIQUE

Que le choix des anecdotes représentatives soit important, il n'est guère possible d'en douter, puisqu'elles vont commander la terminologie de tout le discours. L'histoire même du christianisme en témoigne. Rappelons à ce sujet le choix des millénaristes dont les références de prédilection se trouvent dans le Livre de Daniel et dans l'Apocalypse de Jean ; celui de l'Eglise officielle développant le chapitre 13 de l'épître aux Romains en un noyau doctrinal ; celui enfin de la nouvelle théologie politique avec les cinq anecdotes que nous venons d'analyser.

Il faut ici à nouveau insister sur le problème central auquel nous allons nous attaquer : celui de la relation entre deux sphères de discours, celle du discours citant avec le discours cité, du discours interprétant avec le discours interprété, de l'anecdote avec l'ensemble auquel le discours étend la terminologie anecdotique.

§ 1. Anecdotes et métadiscours

Reprenons un exemple de K. Burke, cité par C. Roig ; on

comprend alors que l'anecdote représentative est un concept d'ordre métalinguistique : si l'on prend comme point de départ anecdotique une expérience chimique, on peut ensuite affirmer que les gens ne sont rien d'autre que des substances chimiques¹. Peu importe ici le fait que cette anecdote soit utilisée abusivement. Ce qui nous intéresse est de constater que la terminologie du chimiste est employée pour parler de ce que le langage ordinaire désigne en termes non-chimiques, comme « les gens ». Autrement dit le fruit de l'utilisation de l'anecdote est la formation de nouvelles équivalences verbales telles que « les gens = substances chimiques ». Ce fruit est de l'ordre de la définition, de la codification, c'est-à-dire du métalangage.

Le même mécanisme joue naturellement avec les anecdotes bibliques, Exode, Crucifixion, etc. Les théologiens s'en emparent pour parler des réalités humaines et sociales du monde d'aujourd'hui. C'est donc à une recodification de l'expérience et de la formulation théologique sur le monde qu'il nous convient. On trouve, par exemple, un Harvey Cox transcrivant — un peu lourdement — le processus mondial d'urbanisation en termes de l'Exode :

« ...et la révolution urbaine de notre siècle répète, en un certain sens, la première libération du colonialisme égyptien. Le même Dieu qui arracha les Hébreux des fers de l'esclavage et les conduisit à travers le feu et la nuée vers une vocation historique appelle toujours les hommes et les nations. Il les appelle de la mort à la vie, de la soumission de l'esclave à un service d'adulte, de la dépendance coloniale à la liberté responsable, du servage économique à l'indépendance et à la majorité. (...) Peuples de cités, trois billions d'êtres humains ont quitté l'Egypte du passé et marchant vers la Terre promise du futur »².

Mais le problème qui nous occupe est encore plus complexe. Car les anecdotes elles-mêmes, non seulement jouent leur rôle d'anecdote et induisent une terminologie pour parler d'autre chose, mais encore sont elles-mêmes soumises à un commentaire, à une reformulation. Nous touchons là un domaine théologique classique, celui de l'interprétation des Ecritures, de l'herméneutique biblique.

Toute théologie se trouve par rapport à la Parole dans une obligation grave : développer un discours second, un commentaire, un métadiscours. A ce seul prix elle peut échapper à la pure répétition, à la reproduction textuelle qui ne la différencierait pas de la liturgie et qui lui donne une chance pour son intelligibilité. La citation est bien le meilleur garant contre la déviation, mais, outre qu'elle implique déjà une sélection, donc une part d'arbitraire, très vite elle épuise toute capacité d'information nouvelle.

Le travail interprétatif est toujours de l'ordre du métadiscours, comme le dit clairement Jakobson : « le sens d'un signe est un autre signe par lequel il peut être traduit »³.

Toute la différence entre les diverses interprétations réside dans le choix de cet autre signe, c'est-à-dire dans le choix de la terminologie jugée la plus appropriée par rapport aux objectifs

et aux présupposés de l'herméneute. Les anecdotes bibliques, chargées d'éclairer l'expérience du croyant, sont elles-mêmes livrées au travail d'interprétation. Elles ne livreront leur sens — un de leur sens — qu'au terme de ce travail qui est une véritable traduction. Parlant du problème de l'*actualisation* de la Révélation, H. Zahrnt parle lui aussi de traduction : « Pour cela, la théologie a le devoir de « *tra-duire* », c'est-à-dire de « faire passer » : elle doit faire passer l'attestation de la Révélation divine du passé dans le présent »⁴.

Il est certain que le choix des signes dans lesquels les anecdotes seront commentées — traduites — comporte ce que certains appellent un arbitraire culturel. F. Biot affirme que « le critère d'interprétation de la Bible ne se trouve pas dans la Bible elle-même » et que par conséquent « la lecture que nous faisons de la Bible ne peut pas être totalement innocente »⁵.

L'histoire de l'exégèse est assez riche pour illustrer ce phénomène. Ainsi le récit de l'Exode fut dès les débuts de la réflexion chrétienne un thème central. Mais alors que la nouvelle théologie politique en donne une interprétation précisément politique, saint Paul, par exemple, en donnait une interprétation « spirituelle » : selon 1 Cor. 10, 1-6, l'épopée du peuple hébreu devait servir d'exemple où la foi chrétienne peut reconnaître le baptême et l'eucharistie⁶.

La théologie traditionnelle peut alors solidement critiquer la « théologie de la libération » en lui reprochant d'omettre de lire l'Exode à des niveaux différents de lecture « jusqu'à signifier avec Paul le mystère baptismal » et de ne voir en cet épisode que « le modèle politique univoque, qui ne peut que se répéter, fût-ce d'une manière plus totale, au seul niveau qui importe et qui est le niveau historico-politique »⁷.

Le « conflit des interprétations », comme le dit Paul Ricœur, déborde une problématique purement culturelle pour en nouer une institutionnelle. Car il n'appartient pas seulement à la théologie, mais aussi au Magistère de l'Eglise d'établir et de fixer des définitions, des « propositions équationnelles » comme le disait Jakobson, c'est-à-dire des équivalences entre deux ensembles de signes : d'une part les termes bibliques, d'autre part leurs interprétants. C'est à ce niveau que se situe le travail dogmatique des papes et des Conciles. Ainsi Jésus-Christ est-il défini comme « vrai Dieu et vrai homme », « engendré, non pas créé », « consubstantiel au Père », pour ne reprendre ici que les termes du Credo catholique.

L'ordre du développement de la théologie indique une logique institutionnelle. Alors que les premiers siècles du christianisme voient le dur affrontement des hérésies et de la foi authentique, c'est-à-dire l'affrontement des définitions concurrentes — Jésus est seulement homme ; il est seulement Dieu ; il est vrai Dieu et vrai homme — l'Eglise s'emploie dans ses grands Conciles (p. ex. Nicée, Chalcédoine) à préciser les définitions, à stabiliser les codes ou équivalences de signes. Une fois cette tâche de définition accomplie, le rôle du métadiscours peut

décroître et celui des spéculations déductives tend à devenir dominant. Ce n'est que sur l'édifice stabilisé de l'acquis des conciles que les grandes Sommes spéculatives de la scolastique médiévale pourront se développer.

Cette stabilisation des définitions au cours des siècles suppose une étonnante capacité institutionnelle qui refoule dans l'hérésie toutes les tentatives de reformulation. Si le métadiscours — le travail de définition — prend moins d'importance, cela signifie aussi l'apogée du contrôle du discours par un système institutionnel marqué par une autorité et une centralisation toujours plus fortes. A l'inverse, la recrudescence du métadiscours a une fonction subversive dans la mesure où de nouvelles définitions sont mises en concurrence avec les anciennes. Cela se traduit à la fois par une crise du langage, une déstabilisation des propositions équationnelles, et une crise de l'autorité ecclésiastique qui a pour tâche de conserver intactes les définitions traditionnelles.

Il n'est donc pas surprenant que la théologie réformée, moins exposée aux sanctions institutionnelles que sa consœur catholique romaine, ait été beaucoup plus audacieuse dans son effort de reformulation, beaucoup plus exposée aux voix de la culture profane, beaucoup plus prompte à tenir compte des résultats des sciences, notamment historiques. Au ^{xx}^e siècle encore l'Eglise romaine fait reposer sa théologie sur une construction doctrinale du ^{xiii}^e siècle. Bien que l'expression soit un peu outrancière, P.L. Berger peut parler avec quelque légitimité du « maintien d'un ghetto sectaire » dans le catholicisme jusqu'à Vatican II ⁸. Pendant ce temps, la théologie réformée se nourrit de Kant, Hegel, Heidegger, Feuerbach, Ernst Bloch...

Il est vrai que l'Eglise romaine rencontre à nouveau les antiques problèmes de la concurrence des discours théologiques, de la définition et du métadiscours. Il est significatif que le Concile Vatican II ait admis la relation entre la Révélation et la culture, mettant peut-être un terme à l'illusion d'une « philosophia perennis » ⁹. Ces retrouvailles entre théologie catholique et culture — via la théologie réformée — provoquent la déstabilisation des codes, la fissure des certitudes les plus ancrées. Etrange fruit du dialogue œcuménique, pourtant ardemment souhaité, pourtant vigoureusement soutenu par Jean XXIII. S'il n'est plus de bon ton aujourd'hui d'incriminer les « infiltrations protestantes », expression de Pie X, le doigt accusateur des thomistes désigne alors Marx, Nietzsche et surtout le grand patriarche dont la pensée ébranle et domine notre époque : Hegel. Etienne Gilson note que « Hegel est aujourd'hui, et pour aujourd'hui, notre Aristote ; sa langue, ou quelque dialecte issu de cette souche commune, est celle que tout le monde parle » ¹⁰.

C'est donc dans la rencontre de la réflexion théologique avec la culture profane que se tisse le commentaire sur les anecdotes représentatives.

§ 2. Critique de la religion et critique du langage théologique

Nulle part ailleurs que dans l'autocritique de la religion ne transparait si bien l'exposition de la réflexion chrétienne à la pensée profane. Ce phénomène de critique du concept même de religion n'est pas uniquement le fait des jeunes générations d'intellectuels chrétiens, politisés et engagés. Il est déjà celui de l'école barthienne dont l'impact, sur ce point comme sur tant d'autres, fut considérable.

Karl Barth fut l'un des premiers, après la Grande Guerre, à mener le combat contre la « religion ». Entraîné par un sens aigu de l'absolu de la transcendance divine et de sa Parole, le grand théologien suisse ne peut tolérer aucun sentiment naturel qui permettrait à l'homme de connaître Dieu par un mouvement spontané de son cœur ; de même il ne peut tolérer que la raison puisse se frayer une voie qui aboutirait à une démonstration de l'existence de Dieu. Il n'y a en l'homme aucune connaissance implicite, diffuse, naturelle du vrai Dieu, qui ne se révèle qu'en Jésus-Christ, pas plus qu'il n'y en a connaissance par la seule intelligence. La religion est précisément cette attitude de l'homme orgueilleux qui s'approprie Dieu en pensant pouvoir faire l'économie du détour par la Révélation¹¹.

C'est bien évidemment toute la théologie du sentiment de Schleiermacher, mais aussi toute « théologie naturelle » de type thomiste par exemple qui se trouvent dans le colimateur barthien. Ainsi sont hissées au niveau d'un lieu théologique les critiques de la religion de Kant — pour qui Dieu ne peut être objet de connaissance rationnelle — et de Feuerbach, dont les accents sont plus anthropologiques et moins épistémologiques. Selon Helmut Gollwitzer, la question que pose Feuerbach à la théologie a été prise pour la première fois véritablement au sérieux par Karl Barth¹².

Même problématique initiale chez Dietrich Bonhoeffer, parfait connaisseur de l'œuvre de Karl Barth. Dans une brillante étude, Henry Mottu cherche à déterminer « quel fut l'interlocuteur philosophique principal du Bonhoeffer des *Lettres de Prison* »¹³. Entre Kant, point de départ de toute critique de la religion, Nietzsche et Feuerbach, le choix n'est pas aisé. Mottu conclut pourtant à l'importance primordiale de Feuerbach dans la problématique de Bonhoeffer¹⁴.

Les lettres de captivité vont plus loin encore que n'allait Karl Barth. Ce dernier ne critiquait la religion, considérée comme affaire purement humaine, que pour mieux établir l'hétérogénéité fondamentale de la foi et de la Révélation, la transcendance du Dieu « tout autre ». Bonhoeffer parlera à ce sujet de « positivisme de la Révélation »¹⁵. Lui-même attaque le problème sous un angle plus redoutable encore : il réalise que le monde « est devenu adulte »¹⁶ et qu'il peut fort bien « se passer de l'hypothèse Dieu »¹⁷. C'est la célèbre thèse de la *sécularisation*. Historiquement c'est, selon les termes de H. Zahrnt, « le tournant

décisif qui s'est dessiné dans le christianisme après la deuxième guerre mondiale »¹⁸.

L'affirmation de la thèse de la majorité du monde profane a d'immenses conséquences d'ordre théologique. Toute l'attention de Bonhoeffer se détourne désormais d'un Dieu situé ailleurs, en-haut, dans l'au-delà du ciel, pour se convertir à une christologie, c'est-à-dire à une théologie de l'Incarnation. Dès lors, c'est toute une manière de parler, c'est-à-dire toute une codification du langage de la théologie et de la prédication qui est radicalement mise en question. On débouche alors sur la grande question posée par Bonhoeffer : celle de l'interprétation non-religieuse des termes de la Bible¹⁹, ou, autrement formulé : comment parler de Dieu en termes non-religieux. « Ce n'est pas à nous de prédire le jour — mais ce jour viendra — où des hommes seront appelés de nouveau à prononcer la Parole de Dieu de telle façon que le monde en sera transformé et renouvelé. Ce sera un langage nouveau, peut-être tout à fait a-religieux, mais libérateur et rédempteur, comme celui du Christ »²⁰.

Bonhoeffer veut mettre un terme aux dualismes de l'ici-bas et de l'au-delà, du profane et du sacré, de la terre et du ciel. Le monde n'est pas plus profane et matériel que sacré et spirituel, il est le lieu de l'Incarnation. On mesure ainsi l'immensité de l'effort d'épuration du langage théologique qu'implique le projet de Bonhoeffer. Mais la foi lui permet de soupçonner sous les paroles traditionnelles « un souffle nouveau et bouleversant »²¹. Tout le programme de l'auteur de *Résistance et soumission* consiste à déstabiliser les codes théologiques et à les reformuler : « Je réfléchis en ce moment comment on pourrait renouveler laïquement — dans le sens de l'Ancien Testament et de Jean 1,14 — l'interprétation des notions de repentance, de foi, de justification, de nouvelle naissance, de sanctification »²².

La nouvelle théologie politique s'inscrit résolument dans la postérité de Bonhoeffer, comme s'y inscrit aussi le mouvement théologique dit de « la mort de Dieu »²³. J.J. Natanson remarque que le livre du P. Jean Cardonnel, *Dieu est mort en Jésus-Christ* (1967), « est largement imprégné de la pensée du dernier Bonhoeffer qui constitue l'une des principales références du christianisme contestataire, aussi bien en France qu'aux Etats-Unis »²⁴. Harvey Cox le compte parmi ceux qui ont influencé sa pensée²⁵. G. Gutiérrez veut reprendre la question angoissante du théologien allemand : « Comment parler de Dieu dans un monde adulte ? »²⁶. R. Alves pense que Bonhoeffer « was both the prophet and the theologian who indicated the direction to be followed »²⁷.

La volonté de mettre en crise radicale le langage théologique traditionnel est donc l'un des traits caractéristiques de la nouvelle théologie politique. L'autre trait est la volonté de transformer les rapports entre les hommes. Ce double projet est résumé par un slogan qui parcourt tout ce mouvement théologique : la théologie de la révolution implique « une révolution de la théologie »²⁸. Un terme revient avec une régularité

frappante sous la plume des jeunes théologiens, celui d'*iconoclastie* ou d'*iconoclaste*. Dans son exposé fait devant la fameuse conférence Eglise et Société, le théologien américain Richard Shaull déclarait :

« On voit apparaître des théologiens jeunes, convaincus que toutes les vieilles images et les vieux concepts ont perdu leur pouvoir ; ils ne peuvent servir plus longtemps au message chrétien d'iconoclastie et de transcendance radicale (...). C'est pourquoi ces hommes sont aussi à la recherche d'un nouveau langage »²⁹.

La nouvelle théologie politique reprend, parfois de manière polémique, la critique de la religion menée par Barth d'abord, par Bonhoeffer ensuite. « Il faut tuer la religion, s'exclame un Cardonnell, car on a reconstitué un Dieu auquel la pire des canailles rougirait de ressembler : c'est le Dieu qui ne veut pas le mal, mais qui le permet »³⁰.

Vis-à-vis du langage théologique et du langage des Eglises, deux reproches majeurs sont formulés par la nouvelle théologie politique.

Le premier reproche à l'égard du discours traditionnel des Eglises est de s'être laissé contaminer par des éléments non-bibliques. Il s'agit là d'un thème devenu classique de l'histoire du christianisme et de l'exégèse du Nouveau Testament. Après Harnack, Rudolf Bultmann avait déjà distingué dans le Nouveau Testament, les éléments hébraïques des éléments hellénistiques et gnostiques³¹.

La nouvelle théologie politique passe rapidement, comme chat sur braises, sur l'aspect syncrétique que Bultmann attribue à de nombreux textes néo-testamentaires. En revanche sa grande cible est la théologie des siècles suivants, des premiers Pères à nos jours. C'est un véritable réquisitoire contre la philosophie grecque, présentée comme statique et métaphysique, en tant qu'elle a investi la théologie chrétienne et l'a ainsi déformée. Simultanément, la nouvelle théologie politique plaide pour un retour à la pensée hébraïque, présentée comme dynamique et historique. « L'homme que la promesse de Dieu appelle à la transformation du monde bascule hors de l'enceinte de la pensée cosmologique grecque », qui se révèle ainsi une catégorisation du monde incompatible avec la vocation de l'homme³². Harvey Cox considère comme dramatique ce qu'il appelle le premier schisme dans l'Eglise, à savoir la séparation de la communauté chrétienne d'avec Israël. Cette coupure « nous a empêché de sentir l'historicité terrienne de la foi d'Israël, et nous a enfermés dans les catégories intemporelles de la métaphysique hellénistique »³³. Pour le théologien américain, la voie à suivre est donc très claire : « Il ne nous suffit pas de séparer les éléments bibliques des éléments culturels qui lui ont été ajoutés à une époque relativement rapprochée, mais de séparer l'élément hébreu des composantes hellénistiques de toute la tradition chrétienne occidentale »³⁴.

L'offensive contre la philosophie grecque ne se borne pas à une opposition avec la pensée juive. J.B. Metz déclare incom-

patible la compréhension cosmologique des Grecs et la conception anthropocentrique et historique des modernes³⁵. Paul Blanquart considère que les concepts de loi et de droit naturels sont une « transposition profondément anti-révolutionnaire en christianisme de la morale stoïcienne »³⁶. R. Alves écrit dans le même sens en rattachant le concept de loi naturelle à la philosophie grecque. Pour lui ce concept a eu un effet paralysant en ce qui concerne la libération de l'homme³⁷. La pensée grecque est donc anti-biblique, culturellement insoutenable et politiquement réactionnaire.

Dans le sillage de cette offensive contre la philosophie grecque qui aurait contaminé la réflexion chrétienne, la nouvelle théologie politique combat, après Bonhoeffer, toute forme de dualisme. C'est ici plus spécifiquement le procès du platonisme qui est entrepris avec ses oppositions tranchées de l'âme et du corps, du monde intelligible et du monde empirique, de l'éternité et du temps et les oppositions que la religion développa par la suite : sacré-profane, spirituel-temporel.

« Transcendence in history is a radical negation of the transcendence of Greek philosophy, which perpetuates a dualist world, a world of oppositions : matter versus spirit, the natural versus the supernatural, the existential versus the structural, etc. »³⁸.

Le deuxième reproche formulé à l'égard de la théologie traditionnelle et du langage des Eglises est leur caractère fondamentalement individualiste. Le théologien spécialement visé ici est Rudolf Bultmann. C'est J.B. Metz qui a particulièrement approfondi le concept de *déprivatisation*, c'est-à-dire l'effort par lequel la proclamation du salut est arrachée à la sphère privée, intimiste, personnaliste de la décision de foi et de la confrontation du croyant et de Dieu³⁹.

Le fait que d'aussi illustres prédécesseurs que Barth et Bonhoeffer aient tenu compte des critiques kantienne et feuerbachienne de la religion a certainement encouragé la nouvelle théologie à prendre en considération la critique marxienne du fait religieux comme opium du peuple. Gutiérrez déclare que la confrontation du marxisme et de la théologie était inévitable et, ajoute-t-il, « cette confrontation est féconde »⁴⁰. Pour Concatti, la foi des révolutionnaires interpelle la foi des chrétiens⁴¹. La théologie, critiquée par Feuerbach et Marx, devra finalement reconnaître que cette critique « constitue pour elle un événement positif »⁴².

Du niveau épistémologique de Kant et du niveau psychologique et anthropologique de Feuerbach, la critique de la religion a donc glissé au niveau social et politique. La religion est à critiquer dans la mesure où elle est socialement et politiquement aliénante, dans la mesure où elle permet de sacraliser les relations de domination de maître à esclave.

§ 3. Le nouveau langage

Le « ghetto sectaire », la micro-culture cloisonnée des théologiens ont fait leur temps. Les voilà maintenant immergés dans la culture contemporaine, cette culture que A. Moles qualifie de mosaïque. Les définitions traditionnelles sont confrontées au langage profane, leur intelligibilité testée à la compréhension qu'en a le monde devenu adulte. Le travail théologique consiste désormais à puiser dans les divers répertoires culturels les éléments permettant de reformuler le contenu du message biblique. Comme on l'a déjà démontré dans un contexte différent, la sélection des éléments ne se fait pas de manière aléatoire, mais en respectant l'homogénéité nécessaire entre le projet théologique et l'expression de ce projet.

Il se trouve que la nouvelle théologie politique se comprend comme action au service de la transformation des rapports sociaux à l'intérieur comme à l'extérieur de l'Eglise. Elle pense que l'homogénéité — la continuité — de ce projet et de son expression peut se réaliser en puisant dans le répertoire de signes, la terminologie hégélo-marxiste. Le commentaire qui se développe autour des anecdotes représentatives, qui les interprète, a son origine dans l'œuvre de l'auteur de la *Phénoménologie de l'Esprit* et dans celle de l'auteur du *Capital*.

G. Gutiérrez distingue dans la théologie classique deux moments successifs : la théologie comme « sagesse », qui fut liée à la vie spirituelle et s'exprima dans les catégories platoniciennes et néo-platoniciennes ; et la théologie comme « savoir rationnel » qui usa des catégories aristotéliennes⁴³. Le théologien péruvien voit aujourd'hui se dessiner une nouvelle tâche pour sa discipline, « la réflexion critique sur la praxis »⁴⁴.

Il est inutile de commenter longuement les sédimentations culturelles attachées aux termes de *critique* et de *praxis*. Le premier est issu des Lumières et en particulier du Kant de la *Critique de la raison pure* et de la *Critique de la raison pratique*. Marx continue cette tradition avec sa *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, sa *Contribution à la critique de l'économie politique*, la *Critique du programme de Gotha*, etc. Signalons enfin la *Critique de la raison dialectique* qui achève l'œuvre philosophique de J.P. Sartre. Le second terme est à part entière un idiome marxiste.

J.B. Metz fut l'un des premiers à développer l'usage du concept de « tâche critique de la théologie ». Le pôle négatif de cette tâche est de mener un combat contre la « privatisation » de la proclamation de la Parole, combat dirigé contre une veille tentation des Eglises et contre la pensée de R. Bultmann. Le pôle positif de cette tâche critique est d'explicitier les liens entre la foi et l'existence d'aujourd'hui où le politique constitue une dimension essentielle⁴⁵. Metz propose en outre une conception de l'Eglise où celle-ci apparaît comme lieu de la fonction critico-sociale, comme instance de protestation contre la violence du monde⁴⁶.

Nous voyons ainsi se profiler l'un des traits caractéristiques de cette nouvelle théologie politique : elle n'est plus sagesse, contemplation des saints mystères ; elle n'est plus spéculative, mais jugement critique de l'histoire humaine qui se fait jour après jour. A bon droit, Gutiérrez parle de fonction prophétique d'une telle théologie si en effet le propre du prophète est d'opérer « une lecture des événements historiques avec l'intention d'en dévoiler et d'en proclamer le sens profond »⁴⁷. Incontestablement, cette visée qui bouscule la théologie s'apparente à la problématique conciliaire des « signes des temps », ce que Gutiérrez signale⁴⁸.

La praxis — et par là il faut entendre l'ensemble des activités sociales et politiques que les hommes déploient dans l'histoire, ceci comprenant l'ensemble des activités qui s'exercent dans l'Eglise et qu'exerce l'Eglise — la praxis est donc l'objet de la nouvelle réflexion théologique. Mais cette dernière se comprend elle-même comme *praxis sociale*, comme contribution à la modification des relations sociales et politiques au sein desquelles l'Eglise proclame son message. Reprenant l'exigence prophétique, non seulement dans son aspect de lecture des événements, mais aussi dans celui de dénonciation, Hugo Assmann tire toutes les conséquences du langage d'une théologie de la révolution, d'un discours qui se veut action militante :

« Le langage prophétique heurte ; dans sa structure, il est directement marqué par la situation historique ; il se compromet dans le jeu politique des moyens de communication sociale ; il devient un anti-langage pour ceux qui sont subjugués par les slogans des détenteurs du pouvoir. Il est parole et action et n'hésite pas à se faire « manifeste », appel et accusation ; il ose enfin être unilatéral pour être sans équivoque »⁴⁹.

Le modèle d'activité intellectuelle conçu par la nouvelle théologie politique est celui-là même que Karl Marx assigna à la philosophie dans sa célèbre *11^e thèse sur Feuerbach* : « les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de façons variées ; ce qu'il faut, c'est le transformer ». Paraphrasant ce célèbre aphorisme, Gutiérrez définit ainsi la théologie de la libération :

« C'est une théologie qui ne se limite pas à penser le monde, mais qui cherche à se situer comme un moment du processus à travers lequel le monde est transformé »⁵⁰.

La conversion de la réflexion théologique à la praxis socio-politique a pour conséquence de modifier tous les concepts traditionnels. Un des exemples les plus frappants est la transformation que subit le concept de vérité, dont l'analyse permet de comprendre l'étendue de l'ébranlement des définitions traditionnelles.

Classiquement (chez les scolastiques), la vérité se définissait au plan ontologique comme une propriété de l'être et au plan épistémologique comme *adaequatio rei et intellectus*. c'est-à-dire comme l'harmonie de la réalité et de l'intelligence. J. Moltmann transforme subtilement la formule scolastique de manière à mettre en lumière la tension fondamentale de l'homme en perspective eschatologique, son errance dans le monde, son noma-

disme. Désormais, il est question d'*inadaequatio rei et intellectus*⁵¹.

De même que la théologie n'est plus finalisée par la Sagesse ou la contemplation mais par la transformation libératrice du monde, de même la vérité ne se trouve plus dans l'harmonie de l'être et de l'intelligence, mais dans le résultat de la praxis. La thèse centrale de l'épistémologie de Marx et Engels⁵² est intégralement reprise par la nouvelle théologie politique. Une Dorothee Sölle se réfère explicitement à Marx lorsqu'elle développe sa conception de la « vérité comme pratique »⁵³.

Au sens très littéral la vérité est le fruit d'une *vérification*. Seule la praxis authentifie les énoncés de la foi et les rend compréhensibles et vrais.

« Die Wahrheit Christ ist nur als konkrete. Das heisst: das Verifikationskriterium jedes theologischen Satzes ist die Zukünftig ermöglichte Praxis. Theologische Sätze enthalten so viel an Wahrheit, wie sie praktisch in der Veränderung der Wirklichkeit hergeben »⁵⁴.

Si la vérité est praxis, l'amour l'est aussi. D. Sölle montre bien que l'action transformatrice du monde est le nouveau nom de l'amour, son interprétant dans notre culture contemporaine.

« Dass Gott uns alle und sogar jeden einzelnen liebt, ist eine allgemeine theologische Wahrheit, die ohne Uebersetzung zur allgemeinen Lüge wird. Die Uebersetzung dieses Satzes ist die weltverändernde Praxis »⁵⁵.

Camilo Torrès témoigne pathétiquement de cet engagement politique, qui déboucha sur l'engagement révolutionnaire, et qui représente pour lui la seule manière de réaliser le commandement évangélique de l'amour du prochain :

« Je crois que je me suis livré à la révolution par amour de mon prochain. J'ai cessé de dire la messe pour réaliser cet amour du prochain dans la vie temporelle, économique et sociale. Quand mon prochain n'aura plus rien contre moi, quand j'aurai réalisé la révolution, je célébrerai de nouveau la Messe si Dieu me le permet »⁵⁶.

Le concept qui synthétise le mieux le renversement de perspective opéré par la nouvelle théologie politique est celui d'*histoire*, qui nous plonge à nouveau en plein cœur de l'hégélianisme. Le monde ne doit plus être considéré, comme dans la vision grecque en tant qu'ordre, mais en tant que processus. Cette catégorie de « l'histoire » est centrale chez tous les théologiens que nous étudions⁵⁷.

On comprend aisément la cohérence qui lie les définitions de la vérité et de l'amour comme praxis à une vision historique de la réalité. Alors que la théologie de l'ordre conduit à la contemplation, puisque l'ordre est un donné antérieur à l'intervention humaine et que l'intelligence et la foi doivent découvrir et admirer : alors qu'elle débouche sur une politique conservatrice, puisque l'ordre du monde naturel et social doit être préservé, la théologie organisée autour du concept de l'histoire implique une vision où l'*intervention* des acteurs est primordiale, où le mouvement naturel des choses se prolonge dans la transfor-

mation volontariste des conditions matérielles et sociales des hommes.

Ce qui est très important à saisir c'est que le concept d'histoire introduit avec lui toute la terminologie de la *temporalité*. L'histoire, ici, ne doit donc pas être comprise au sens de science historique, qui a pour unique objet le passé, mais dans celui d'une dimension constitutive de l'homme, à savoir son immersion dans le temps. « En d'autres termes, ce qui est en jeu par-dessus tout, c'est une conception dynamique et historique de l'homme, orienté de manière définitive et créatrice vers son avenir et qui agit dans le présent en fonction de son avenir »⁵⁸.

La place majeure prise dans la théologie contemporaine par l'espérance s'explique par cette extrême sensibilisation à l'histoire et à la temporalité que nous a léguée l'hégélianisme. L'espérance en effet introduit une tension dans le présent qui apparaît alors comme incomplet, inadéquat.

C'est Ernst Bloch qui a exploré ce nouveau territoire ontologique. Si Aristote et le réalisme thomiste sont centrés sur *l'être*, si Hegel privilégie le *devenir*, Bloch érige en catégorie centrale le « *pas-encore être* » (*Noch-nicht Sein*)⁵⁹. D'où l'importance, dans la pensée de Bloch, des concepts d'utopie, qui est une représentation du bien à atteindre, et d'espérance, par laquelle la conscience anticipe et prépare la réalisation de l'utopie. Toute la terminologie spatialisante de la théologie traditionnelle se trouve alors remplacée par une terminologie de la temporalité. Les couples ciel-terre, haut-bas, ici-bas - au-delà cèdent la place aux couples « blochiens » présent-avenir, ancien-nouveau, déjà-là-pas encore.

Mais ce langage nouveau issu de Hegel, de Marx et de Bloch est aussi celui de notre cinquième anecdote représentative, celle de l'eschatologie. Par une de ces boucles étonnantes auxquelles la culture s'alimente, un marxiste juif puise dans la Bible une conceptualisation qui ébranle la théologie chrétienne.

Section 3 : HERMENEUTIQUE POLITIQUE ET TEMPORALITE

Le projet de la nouvelle théologie politique implique deux démarches de type herméneutique : d'une part la démarche interprétative de type classique, qui consiste à se pencher sur la Révélation pour en dégager le sens ; d'autre part une démarche de type « prophétique » — au sens où ce terme a été défini dans la section précédente — et qui a pour but de discerner au sein de l'histoire l'intervention libératrice de Dieu.

Il se dessine ainsi une problématique de la temporalité dont l'importance est considérable. La démarche interprétative classique — celle de l'élucidation du sens des textes — signifie la lecture présente des textes passés. La démarche prophétique consiste à lire les événements de l'histoire présente à la lumière

des textes passés, de ce qui a été annoncé par la Révélation. On se rend ainsi compte que, sans être incompatibles, ces deux herméneutiques sont inverses : la première a le passé pour objet et le présent comme grille herméneutique ; la seconde a le présent pour objet et le passé comme grille herméneutique. Comme le dit H. Zahrnt, passé et présent sont les deux piliers du travail théologique : l'interprétation du premier doit permettre celle du second, afin que la rencontre de chacun avec Dieu puisse se réaliser¹. Ajoutons cependant que la théologie se préoccupa nettement plus de la voie classique, celle de l'interprétation des textes saints, ce qui lui permit d'accumuler une somme considérable d'érudition. On se demande en revanche jusqu'à quel point la voie prophétique est compatible avec les canons universitaires d'objectivité et de scientificité. Nous reviendrons sur ce problème en conclusion.

Cette double voie de l'herméneutique n'est pas nouvelle, puisqu'elle remonte aux premiers chrétiens et même, ainsi que nous le verrons, aux préoccupations des communautés juives antérieures à l'époque du Christ.

Comme nous l'avons vu à la fin de la section précédente, la problématique de la temporalité va bien au-delà de la relation du passé au présent. L'avenir en effet vient s'inscrire en elle, non pas artificiellement, mais en vertu d'une catégorie théologique centrale : la Promesse, qui est alors ce qui noue cet ensemble temporel. La promesse n'est en effet rien d'autre qu'une parole passée, qui a l'avenir pour objet, et dont le retentissement est toujours présent dans la confiance du croyant.

§ 1. *Rappel de quelques données de l'histoire de l'interprétation de la Bible*

Israël a vu dans les événements de son histoire — et parmi eux l'événement par excellence que fut l'Exode — des interventions de Dieu, devenu acteur de l'histoire. Comme le remarque André Neher, merveilleux interprète de la pensée juive, « tout le récit biblique de l'Exode tend vers cette réduction des événements à une histoire terrestre »².

Bien avant la naissance du Christ, Israël était en attente du Messie que les prophètes avaient annoncé. Le problème central était bien sûr de pouvoir identifier ce Messie, de savoir lire les événements de telle manière à y reconnaître, le moment venu, la réalisation des prophéties.

Simultanément, et ce sous l'influence intellectuelle de l'hellénisme, se développe une manière particulière d'interpréter les textes saints, à savoir une lecture allégorique.

Le troisième volet de cette problématique naît dans la communauté chrétienne. Ces hommes qui ont vu dans la personne de Jésus de Nazareth le Messie promis par les prophètes durent mettre en relation les événements de la vie, de la mort

et de la résurrection de leur maître avec l'ensemble de ce que dit, raconte et annonce l'Ancien Testament.

Examinons plus en détails ces trois types d'interprétation, et commençons par l'exégèse allégorique.

(a) *La lecture allégorique*

La lecture allégorique de l'Ancien Testament s'est développée dans la diaspora juive du monde gréco-romain. Les intellectuels juifs y étaient en contact avec la pensée grecque et appliquèrent à la Bible le type d'interprétation que les lettrés païens appliquaient à l'œuvre de Homère : sous la lettre, il s'agissait de découvrir des sens cachés, sous les anecdotes historiques des vérités éternelles³.

L'un des plus fameux de ces Juifs hellénisés fut Philon d'Alexandrie (env. 24 av. JC - 40 ap. JC). Bultmann donne quelques exemples de l'interprétation allégorique tirés de son œuvre. En voici l'un d'eux : « Le fait qu'Abraham doit quitter son pays, sa parenté et la maison de son père signifie que l'âme de l'homme doit être purifiée du corps, de la perception des sens et du discours »⁴. Les personnages bibliques sont « l'incarnation de vertus, d'états d'âme ou même de vices déterminés »⁵. En résumé, ce principe d'interprétation consiste à transposer le texte du niveau historique, événementiel auquel il se situe à un niveau plus rationnel, intemporel et « spirituel ». L'histoire y perd toute consistance propre pour n'être plus que l'illustration d'une sagesse abstraite. S'il nous fallait critiquer ce type d'interprétation — qui eut une influence considérable sur l'exégèse chrétienne comme sur la tradition kabbalistique — nous dirions qu'entre l'anecdote et son commentaire, entre l'interprété et l'interprétant, il peut y avoir une rupture considérable, voire même une part d'arbitraire. Mais il ne faut pas oublier que l'interprétation allégorique a été un des plus féconds instruments de la recherche spirituelle et mystique.

(b) *La lecture des événements*

Radicalement différent est le type d'interprétation auquel se consacrent les hommes de l'attente, ceux qui guettent les événements pour y voir la réalisation des prophéties.

Un exemple très frappant nous en est donné par la communauté des Esséniens, une secte juive qui commence à être bien connue grâce à la découverte de manuscrits à Qumran, au bord de la Mer morte, où résidait cette communauté⁶. Jean Daniélou note que la forme typique de l'exégèse de la communauté de Qumran est « le *peshet*, genre littéraire qui établit une par une des correspondances entre les annonces eschatologiques des prophéties et les événements contemporains, tenus pour la réalisation de celles-ci »⁷.

Ici les passages de la Bible jouent véritablement leur rôle d'anecdote représentative. La terminologie de ces textes est utilisée pour rendre compte du présent. Ainsi les Esséniens affirmaient-ils que leur communauté était cette « voix qui crie

dans le désert » appelant à préparer une route pour Yahvé. Ce passage du prophète Isaïe (40, 3) sert donc à caractériser la vocation présente des moines de Qumran.

Les Juifs qui virent dans la personne de Jésus celui que les prophètes avaient annoncé procédèrent exactement de la même manière que les Esséniens. Eux aussi virent dans certains événements et dans certains personnages la réalisation des prophéties. Ainsi l'évangéliste Jean reconnaît-il dans le personnage de Jean-Baptiste la voix qui crie dans le désert dont parle Isaïe. De même le cantique de Syméon (Luc 2, 29-32) exprime la joie du vieil homme qui, au terme d'une longue vie d'attente du Messie, le reconnaît dans l'enfant présenté au Temple par Marie et Joseph. Alors un cri jaillit de ses lèvres :

« Maintenant, Maître, c'est en paix comme tu l'as dit que tu renvoies ton serviteur.

Car mes yeux ont vu ton salut que tu as préparé face à tous les peuples :

lumière pour la révélation aux païens et gloire d'Israël ton peuple. »

Ce type d'interprétation est bien une lecture du présent avec une grille héritée du passé. Il ne s'agit pas d'une prophétie au sens de l'annonce qu'un événement se réalisera dans l'avenir, mais d'une lecture prophétique au sens où elle reconnaît dans l'événement la réalisation des annonces passées.

(c) *La lecture chrétienne de l'Ancien Testament*

Le fait d'avoir reconnu en Jésus le Messie qui avait été annoncé allait conduire la communauté chrétienne à lire tout l'Ancien Testament à la lumière de ce « fait nouveau » représenté par le Christ.

Nous avons vu que l'école alexandrine d'un Philon dissolvait complètement l'historicité des événements au sein d'une allégorisation radicale. En ces débuts, l'exégèse chrétienne fut écartelée entre l'exégèse allégorique (Clément d'Alexandrie, Origène) et une interprétation très littérale (école d'Antioche). Mais rapidement une sorte de compromis entre ces deux tendances fut trouvé. On accorda aux récits de l'Ancien Testament le bénéfice de l'historicité : ils narraient véritablement des événements réels. Cependant leur sens, de même que tout le sens de l'Ancien Testament, existe hors d'eux, dans la personne et l'événement Jésus-Christ. C'est ce que l'on connaît sous le nom de méthode typologique. Personnages et événements de l'Ancien Testament ne sont que des *figures* (τυποί) du Nouveau, où ils seront repris et transposés à un niveau où ils atteindront leur pleine intelligibilité. Ainsi Moïse est-il la figure du Christ « nouveau Moïse ». « Le Nouveau Testament atteste que les *magnalia Dei* eschatologiques sont désormais accomplis dans le Christ. Du même coup, les grandes œuvres de l'Ancien Testament dont ils étaient l'antitype deviennent des figures du Christ en qui l'eschatologie est accomplie »⁸.

Le fait que les événements eschatologiques se soient réalisés

en Christ, le fait aussi qu'un Nouveau Testament se soit ajouté à l'Ancien, concentra l'essentiel de la réflexion théologique sur les problèmes de relation entre Ancien et Nouveau Testaments et sur ceux que posent la personne et la prédication de Jésus. J. Daniélou se plaît à citer une formule de C.H. Dodd : « Le Christ est l'eschatologie réalisée »⁹. Il est normal dans ces circonstances que le travail herméneutique du type *peshet* essénien ou du type de ceux qui les premiers, avant même que les textes du Nouveau Testament fussent fixés, surent reconnaître le Christ en Jésus de Nazareth, il est normal que ce travail ait été désormais négligé : si la fin des temps s'est réalisée, il n'est plus nécessaire de scruter avec intensité les événements. L'essentiel de la tâche est de comprendre la prédication du Christ qui n'était pas prophète mais qui mettait un terme aux prophéties en les réalisant. Le monde et sa solidité historique perd de l'importance puisque les chrétiens sont *déjà* sauvés par la Résurrection du Christ, puisque le Royaume est déjà réalisé. Le Christ inaugure ainsi un autre *temps* qui n'est plus celui de l'histoire humaine.

Cette interprétation de l'eschatologie réalisée contribua certainement à détourner l'attention des chrétiens d'une lecture prophétique de l'histoire humaine. S'ils s'intéressaient au monde, ce fut en vertu d'un dualisme où les affaires d'ici-bas étaient séparées des questions religieuses. La théorie luthérienne des « deux Royaumes » en est une bonne illustration.

Il se trouve que sous les effets conjugués de l'immanentisme hégélien, du matérialisme de Marx, des incohérences effroyables de l'histoire humaine, la conception de l'eschatologie réalisée devient difficile. Aussi la préoccupation de lire l'histoire à la lumière de la Parole redevient très actuelle. La nouvelle théologie politique en témoigne, de même que la conception conciliaire des « signes des temps ».

Pour le P. Chenu, qui fut l'un des plus vigoureux inspirateurs de cette nouvelle orientation, la préoccupation des signes des temps indique un retour de la théologie et de la foi à leurs sources vives¹⁰. Ces signes des temps s'inscrivent dans les faits et les événements qui ont une signification qui les dépasse¹¹.

On en vient ainsi à nouveau à une théologie et à une foi qui se nourrissent de l'histoire. On est loin de l'eschatologie réalisée, mais on découvre que Dieu parle aujourd'hui, que « le mystère du Christ est au travail » dans le temps lui-même¹².

§ 2. La lecture du passé

Premier aspect du projet de la nouvelle théologie politique : le travail classique d'interprétation des textes bibliques, auquel nos théologiens ne se dérobent pas.

Nous retrouvons ici le problème déjà mentionné plusieurs fois : celui de la relation entre les anecdotes représentatives et

leur commentaire. C'est précisément ce commentaire qui indique le type de lecture auquel la nouvelle théologie politique se livre.

Comme on peut s'y attendre, cette lecture de la Bible est tout d'abord historique. Non que l'objet de la nouvelle théologie soit la critique historique à la manière des historiens. Mais les événements narrés par les Ecritures sont considérés dans leur consistance propre d'événements de l'histoire humaine, sociale, politique et économique et non pas dans un sens allégorique où ces mêmes événements perdent leur autonomie historique pour n'être plus que l'expression d'un type différent de réalité. La lecture politique et historique de la Bible réagit ainsi très fortement contre une lecture spiritualisante des événements narrés dans la Bible. L'un des plus grands dangers qui guette l'interprétation de la Bible, selon Harvey Cox, « c'est qu'en spiritualisant à l'excès le sens de la vie chrétienne nous avons faussé l'image que la Bible se fait du monde »¹³. Et un peu plus loin, le théologien américain lance ce programme : « Les théologiens n'ont pas tant à *démythologiser* qu'à *déspiritualiser* la Bible »¹⁴.

Cette vision historique implique que les événements qui jalonnent la route d'Israël doivent être pris dans leur littéralité. L'Exode fut souvent compris dans les termes « spirituels » du baptême. H. Cox retourne le problème et propose de comprendre le baptême dans les termes de l'Exode : « Tel le sens de l'Exode, tel celui de notre baptême »¹⁵.

Si l'on s'en tient à la littéralité, il faut constater que la terminologie biblique, et particulièrement celle de l'Ancien Testament, est fortement politique. Cox remarque que la Bible parle beaucoup d'alliances, de juges, de rois, de royaumes ; que le Dieu d'Israël se manifeste dans les révolutions politiques, les soulèvements, les invasions, les défaites, etc.¹⁶. Pour Moltmann, « l'Exode fut un événement politico-religieux de libération »¹⁷.

Cette interprétation déspiritualisante, a-religieuse dans la ligne de Bonhoeffer, ainsi que le mentionne H. Cox¹⁸, ne s'applique pas seulement à l'Exode et à l'histoire d'Israël, mais aussi à la Croix du Christ. Jésus est compris comme Esclave supplicié, mis à mort par le pouvoir religieux des Juifs et le pouvoir politique des Romains. « La croix ne représente pas la mort mais le meurtre, les puissances qui détruisent l'homme »¹⁹. La résurrection est l'événement par lequel l'histoire humaine se trouve libérée pour un avenir nouveau²⁰. Elle n'est accessible qu'à la foi, puisque nul historien, nulle mesure objective ne peuvent l'attester. Mais la foi en la résurrection de Jésus-Christ c'est immédiatement celle en une libération. Car par elle, le croyant réalise que l'impossible est devenu possible, la nouveauté absolue est née de la destruction absolue.

L'interprétation de la Bible par la nouvelle théologie politique s'appuie donc sur la littéralité des événements de l'histoire sainte. Le langage très politique de la Bible est le seul qui témoigne adéquatement de l'amour de Dieu, de son intervention comme acteur et comme facteur de l'histoire. Jésus-Christ, le

Verbe fait chair, est celui qui vit cette histoire humaine, qui en meurt et dont la résurrection d'entre les morts est le « langage de la politique permanente de Dieu dans l'histoire »²¹.

§ 3. La lecture du présent

Le projet « prophétique » de la nouvelle théologie politique, son intention de comprendre l'histoire humaine à la lumière de la Révélation, s'inspire à la fois des catégories philosophiques de l'hégélianisme et du marxisme, et de la lecture de type littéraliste qui a été examinée.

Il faut tout d'abord signaler que les théologiens en question partagent tous une perception de l'histoire, et notamment de l'histoire contemporaine, qui relève de ce que l'on pourrait appeler une sociologie de la crise ou du conflit. A la racine des développements théologiques, éthiques et politiques, il y a un constat, plus ou moins explicité selon les auteurs, des carences de nos sociétés, de la nécessité de transformer radicalement les rapports sociaux. Ainsi, par exemple, Jürgen Moltmann affirme-t-il au début de la thèse de « Dieu dans la révolution » : « Nous vivons dans une situation révolutionnaire »²².

Même si elle n'est pas explicitée, l'analyse sociologique du monde en termes de crise, de conflit entre riches et pauvres ou entre oppresseurs et opprimés, en termes aussi de dépendance et d'aliénation, de lutte des classes et d'exploitation, fait partie des présupposés de la nouvelle théologie politique²³.

Mais à cette lecture sociologique se superpose une lecture proprement théologique de l'histoire présente. Son principe général peut être résumé par les deux termes suivants : *permanence* de la validité de la représentation hébraïque du monde ; *identification* des acteurs sociaux contemporains avec les personnages bibliques, et identification des situations historiques présentes avec les situations décrites dans la Bible.

L'événement biblique par excellence, l'Exode, constitue le paradigme de toute situation historique et collective présente. Nous sommes ainsi amenés à infléchir ce que nous affirmions au § 2 de la présente section. Si l'interprétation de la Bible opérée par la nouvelle théologie politique est bien littéraliste au sens où elle affirme la réalité historique des événements rapportés, elle est aussi, d'une certaine manière, *typologique*. Mais il existe une différence notable avec la lecture typologique de type traditionnel pour qui les personnages et événements de l'Ancien Testament étaient figures du Nouveau. Dans notre cas, personnages et événements bibliques sont *figures* des personnages et des événements du monde actuel. La typologie n'oppose plus deux textes, Ancien et Nouveau, mais un texte, la Bible, et la réalité socio-politique qui constitue l'histoire.

G. Gutiérrez exprime bien l'aspect de permanence qui régit la nouvelle théologie politique. Réagissant à nouveau contre tout

dualisme, il affirme qu'il n'y a pas deux histoires, une sainte et l'autre profane, mais une seule histoire entièrement placée dans le plan du salut ²⁴. Même idée chez H. Cox notamment, pour qui « la Bible ne connaît aucun royaume *spirituel*, aucun royaume religieux coupé des réalités du monde » ²⁵.

Comme dans la théologie des « signes des temps », Dieu agit et intervient dans le temps, au sein des événements de l'histoire humaine. Le problème est dès lors celui de savoir déceler le sens pour la foi de cette histoire et de ces événements. « Our task is to discover where and how the Spirit is groaning to-day and to help human communities to transform the wordless groaning into articulate and conscious speech » ²⁶.

Permanence du rôle paradigmatique de l'Exode ; nul mieux que R. Alves n'a exprimé cette vision théologique : « The community of Israel understood that the liberating events were not simply something of the past. The meaning which derives from the Exodus is projected over the whole cosmos, space and time. The God of the Exodus, consequently, is a living God: He is the power which fills the whole reality with the promise of liberation revealed in the Exodus » ²⁷. Pour H. Cox, « l'Exode n'est pas un événement isolé dans l'histoire d'Israël. C'est une marque permanente du peuple de Dieu » ²⁸. Ainsi que nous l'avons déjà mentionné, le théologien américain se livre à une analyse de notre époque, et notamment de la révolution urbaine, dans les termes mêmes du récit de l'Exode.

L'autre trait caractéristique de la lecture prophétique est l'identification des acteurs bibliques et des acteurs de l'histoire contemporaine. Jésus-Christ n'est pas seulement, au sens de l'interprétation typologique, le nouveau Moïse, ou le nouveau David, ce qui nous renverrait au passé. Il est, bien plus, tout homme qui souffre aujourd'hui, tout pauvre, tout prisonnier, tout malade, ainsi qu'en témoigne « l'anecdote » du Jugement dernier. « La foi est chrétienne lorsque dans l'histoire elle rencontre Dieu et son Royaume sous la forme de la Croix. Dans la Croix du Christ, elle découvre « la souffrance de Dieu » dans un monde déchiré, son amour qui se dépouille et s'extériorise, sa solidarité avec les délaissés » ²⁹. Pour Jean Cardonnel, « la Passion se produit chaque jour » ³⁰. La théologie noire, nous dit H. Mottu, « identifie le destin des opprimés avec l'Exode, et celui des leaders noirs assassinés, de Nat Turner à Malcolm X et à Martin Luther King, avec Moïse » ³¹.

Il est évident que les implications politiques de l'identification du Christ et des pauvres de notre monde sont considérables. Nous aurons à parler, dans un chapitre ultérieur, des conséquences ecclésiologiques de cette théologie. Pour l'instant bornons-nous à souligner un thème commun dérivé de l'identification du Christ aux pauvres et exploités : celui de la partialité de Dieu. Si le Christ ne peut être reconnu que dans ceux qui souffrent, que dans les pauvres, cela veut dire que « l'amour de Dieu et l'humanité du Christ témoignent d'une attitude *partisane* en faveur de ceux qui sont fatigués et accablés, humiliés

et offensé »³². Pour R. Alves, Dieu « témoigne d'une partialité absolue envers les pauvres, les opprimés de la terre »³³. La mort du Christ comme esclave victime de l'oppression des pouvoirs prouve qu'elle est le « résultat d'une partialité voulue »³⁴.

L'histoire sainte est donc en train de s'écrire aujourd'hui encore. On pourrait dire que la Bible en donne les concepts indépassables et indispensables. Permanence du Serviteur souffrant, de l'Exil, de la Croix, du malheur de Job : notre époque qui connaît « le silence d'Auschwitz » (A. Néher) le sait mieux qu'une autre ; permanence aussi de la Promesse et de la Fidélité de Dieu qui a « renversé les potentats de leurs trônes et élevé les humbles » (Luc 1,52).

§ 4. Présence de l'avenir

La lecture de l'histoire présente du monde en termes de l'Exode, de la Croix, de l'identification du Christ aux pauvres et aux opprimés, est théologiquement fondée grâce à deux concepts essentiels de la nouvelle théologie politique : la *promesse* et la *fidélité*.

Selon Moltmann, « la promesse représente un mot-clé de la « religion de l'attente » d'Israël »³⁵. Qu'est-ce qu'une promesse sinon une parole prononcée dont l'objet est la réalisation future de certaines choses ? et qu'est-ce que la fidélité sinon la permanence de la validité d'un engagement ? La promesse oriente les partenaires vers l'avenir, elle introduit la temporalité dans les relations entre Dieu et les hommes ; la fidélité de Dieu actualise, rend présente, cette promesse formulée dans le passé. Ainsi est introduite une tension entre un présent inachevé et un avenir qui réalisera la plénitude de ce qui est annoncé. « La promesse de Yahvé à son peuple a maintenu Israël en une tension fondamentale et féconde »³⁶.

Cette catégorie hébraïque de la promesse permet une rupture radicale avec la vision grecque d'un cosmos ordonné. Contrairement aux ontologies de l'être, la Bible oriente les hommes vers ce qui n'est pas encore, vers ce qui est promis, vers l'avenir. La perfection ne se mesure pas, comme dans l'ancien langage théologique, à l'immutabilité, mais au contraire à la capacité de transformation du donné. Le salut signifie une nouvelle création, une re-création³⁷. Le psaume 103, repris dans la liturgie catholique de la Pentecôte, l'affirmait : par l'Esprit « l'aspect du monde en sera renouvelé ».

L'espérance que fait naître dans l'homme la promesse de Dieu est proprement révolutionnaire puisqu'elle pousse à la rupture avec le passé et à la mise en route, comme Abraham, vers un avenir nouveau. Le thème préféré des prophètes, selon Gutiérrez, est l'exode parce qu'ils y voient « la rupture avec le passé et l'orientation vers l'avenir »³⁸. Rompre avec le passé, c'est briser le joug de Pharaon et être délivré par l'intervention de Dieu.

Comme les énoncés de la foi, la parole de la promesse et la fidélité de Dieu sont soumis à vérification. Nous retrouvons le thème de la praxis comme critère de la vérité de la Parole de Dieu. Le croyant doit pouvoir identifier par ses effets la permanente validité des engagements divins.

La promesse de Dieu se vérifie dans l'histoire humaine. Le lieu où l'action divine se déploie, ce n'est pas le temple, ni l'Eglise, mais le monde : là se trouve véritablement la force qui conduit à la nouvelle création. Cox cite un passage de R. Shaull qui exprime bien cela : « C'est par le changement que le Dieu de la justice détruit un ordre injuste et ouvre la voie à la volonté de « justice de Dieu »³⁹. Plus loin, l'auteur de la *Cité séculière* ajoute : « ...nous rencontrons un Dieu qui se dévoile lui-même à travers une action qui met en danger le statu quo et que nous appelons révolution »⁴⁰.

Cette espérance, cette promesse, cette libération ont pour objet le Royaume de Dieu. La foi trouve sa vérification dans la praxis transformatrice du monde en un monde nouveau où toutes choses seront faites nouvelles, selon les termes de l'Apocalypse, où, selon Isaïe, Dieu enlèvera « le voile de deuil qui ensevelissait toutes les nations » (25, 7) et où « le loup habite avec l'agneau, la panthère se couche avec le chevreau, veau et lionceau paissent ensemble sous la conduite d'un petit garçon » (11, 6).

Ernst Bloch, dont l'influence fut déterminante sur Moltmann, a très clairement vu le lien entre cette espérance du Royaume, caractéristique du judéo-christianisme, et la capacité d'initiative historique propre à transformer l'histoire dans le sens d'une réalisation de l'utopie. Moltmann cite cette phrase de Bloch : « Il est difficile de faire la révolution sans la Bible » ; à quoi répond le théologien allemand : « ...il devrait être encore plus difficile, *avec* la Bible, de *ne pas* faire (ou du moins tenter) la révolution »⁴¹.

Espérer le Royaume, c'est tenter de réaliser l'utopie. C'est cet aspect qui fascina le marxiste Ernst Bloch qui y vit une manifestation de l'existence du possible, une négation de la réalité donnée capable de susciter un enthousiasme pour la transformation du monde⁴².

A nouveau l'on rencontre un clivage fondamental entre la nouvelle théologie politique et ceux qui croient en une eschatologie déjà réalisée en Christ. Pour ces derniers, le royaume est *déjà-là*, imparfaitement dans l'Eglise, et de manière parfaite dans le temps nouveau qu'inaugure la résurrection. Pour la nouvelle théologie, le Royaume est à faire, à construire : il n'est *pas encore là*, mais est l'objet de l'espérance des hommes et le but de leur praxis.

De l'invective à l'espérance commune

Il y a entre le marxisme et le christianisme une bien étrange relation, comme une fascination réciproque, mêlée tantôt à de l'horreur, tantôt à une forte attirance. Emmanuel Mounier parlait à ce propos de la lutte de Jacob avec l'ange ¹. Incontestablement, la nouvelle théologie politique est un épisode de cette fascination. Nous savons en effet combien elle s'inspire de Marx pour reformuler le contenu de ses concepts, pour forger sa lecture de la Bible et de l'histoire présente.

Ce chapitre voudrait interpréter la nouvelle théologie politique en se plaçant du point de vue d'une « sociologie des mutations », c'est-à-dire en posant les deux questions suivantes : représente-t-elle ou non une mutation dans le discours des Eglises ? Intervient-elle dans le corpus de la doctrine chrétienne comme un corps étranger ?

Pour répondre à cette double interrogation, il est primordial de pouvoir situer marxisme et christianisme l'un par rapport à l'autre, étant bien entendu que ces positions mutuellement assignées dépendent exclusivement du discours. Or à ce problème deux réponses sont possibles et elles ont été toutes deux simultanément proposées. Paradoxalement, ce sont souvent les mêmes auteurs qui permettent de suivre deux pistes interprétatives opposées : d'une part marxisme et christianisme seraient radicalement autres, incompatibles, irréductiblement contraires ; d'autre part, il existerait entre eux une affinité profonde ; non certes une identité, mais, selon l'expression de Henri Desroche, « une connivence indiscutable » ².

Nous allons donc explorer ces deux pistes opposées : celle de l'autre, de l'hétérogénéité qui est aussi celle de l'invective ; et celle de l'affinité, de la connivence qui aboutit à une source commune et à une espérance commune. Dans chaque cas se pose alors la question : que représente la nouvelle théologie politique dans cet environnement culturel ?

Section 1 : L'APPROCHE SYNCRETISTE

La première piste nous conduit à un fleuve profond à première vue infranchissable. Christianisme et marxisme sont les deux rives d'où l'on s'épie et s'insulte mutuellement. Un commando du génie surgit, construit un ponton entre les deux rives de ce Suez doctrinal et relie la terre de Pharaon à la Terre Promise. Surpris devant cette mutation de la géographie, les états-majors et les sociologues laissent échapper un cri : *syncretisme*.

§ 1. *Le fleuve profond*

La vision du marxisme comme radicalement autre que le christianisme est classique, voire traditionnelle au sens théologique du terme. Elle a ses lettres de créance puisque de Pie IX à Pie XII elle était la thèse du magistère catholique en la matière³. Elle bénéficie également de la démonstration des philosophes, puisque des Berdiaev, des de Rougemont, des Maritain — sans parler de leurs disciples — ont écrit à ce sujet des pages sans équivoque. Le cœur de l'argumentation est simple : christianisme et marxisme s'oppose comme la foi en Dieu s'oppose à l'athéisme. Pour Maritain, « l'athéisme est chez Marx une donnée primordiale »⁴ qui n'est pas exigé « comme une conséquence nécessaire du système social ; mais il est présupposé au contraire comme le principe de celui-ci. Il est au point de départ »⁵.

Cette thèse est importante. En liant de manière essentielle le projet économique et social de Marx à son athéisme, Maritain condamne d'avance — *L'humanisme intégral* date de 1936 — toute tentative de dissocier ces deux aspects, ainsi que voulut le faire par exemple la PAX polonaise en distinguant la vision du monde de l'idéologie socio-politique⁶. Récemment encore, Paul VI mettra en garde ceux qui ne voient que certains aspects du marxisme sans tenir compte du « lien intime qui les unit radicalement »⁷.

Autre opposition tranchée : celle proposée par Denis de Rougemont. Puisant chez saint Paul et chez Arthur Koestler, l'écrivain suisse oppose l'Eglise au Parti (révolutionnaire) comme la foi chrétienne à la Loi mosaïque⁸. L'opposition, si désobligeante qu'elle soit pour le judaïsme sous la plume d'un adversaire du communisme, suggère cependant un problème réel, car comme nous le verrons plus loin, il y a un élément judaïque chez Marx. De Rougemont veut contraster la « liberté des enfants de Dieu » que donne la foi à l'esclavage de la Loi ou du Parti. De la dialectique paulinienne, le raisonnement glisse à un manichéisme où communisme, matérialisme et parti totalitaire figurent le mal et auquel l'auteur oppose son personnelisme chrétien⁹.

Il est vrai que les diatribes de Marx contre la foi en Dieu et contre la religion — dans la *Question juive*, dans la *Critique*

de la philosophie du droit de Hegel, dans la *Circulaire contre Kriege* — sont suffisamment explicites et violentes pour glacer les croyants, à quelque religion qu'ils appartiennent. Incontestablement Marx lui aussi a vu la religion, et le christianisme en particulier, comme radicalement incompatible avec son projet, comme aliénant, en un mot comme l'autre¹⁰. L'invective, entre chrétiens et marxistes, a toujours été bilatérale.

Si donc la nouvelle théologie politique s'inspire de Marx, ne serait-ce que partiellement, elle incorpore des éléments dont l'origine est un univers culturel totalement autre. Ce processus d'incorporation porte le nom de syncrétisme.

§ 2. Nature et formes du syncrétisme

Vittorio Lanternari définit le syncrétisme comme « la tendance à faire fusionner certains éléments religieux traditionnels avec d'autres éléments religieux d'origine occidentale »¹¹. Le contexte africaniste des travaux de Lanternari explique ce renvoi aux notions de « traditionnel » — c'est-à-dire, dans ce contexte, de souche africaine — et d'occidental. On peut cependant généraliser la définition en disant que le syncrétisme est la fusion de certains éléments culturels spécifiques avec d'autres éléments culturels d'origine hétérogène. Le *Petit Robert* le définit comme « mélange de doctrines, de systèmes ». Roger Bastide parle à ce propos de « mélange entre plusieurs civilisations »¹². C'est bien toujours la même idée que tentent de cerner ces définitions, celle d'une identité culturelle construite à partir d'éléments hétérogènes.

Dans le domaine des religions, le syncrétisme traduit un phénomène que Lanternari considère comme absolument général : « ...lato sensu, il n'existe aucune religion qui ne soit syncrétiste, c'est-à-dire qui ne présente aucun trait d'origine plus ou moins hétérogène, de même qu'inversement aucun traditionnalisme, ou néo-traditionnalisme, n'est absolument exempt d'éléments innovateurs ou étrangers »¹³.

L'on remarquera la parenté qui existe entre le syncrétisme et la conception que nous avons proposée, à la suite de A. Moles, de l'innovation intellectuelle rendue possible par incorporation et combinaison d'éléments préexistants.

Théologiquement parlant, le terme de syncrétisme connote une souillure de la pureté doctrinale par des éléments hétérodoxes. Pourtant, s'il est vrai que le syncrétisme est un phénomène général le christianisme, à chaque époque, devrait en porter les marques. En ce qui concerne les écrits néo-testamentaires, R. Bultmann en a fait la démonstration, montrant combien ils étaient chargés d'éléments hellénistiques et, notamment chez Jean et chez Paul, d'éléments gnostiques¹⁴.

Il est intéressant de souligner dans ce contexte que ce que Bultmann appelle le « pas décisif », c'est-à-dire le moment où le christianisme se différencie nettement du judaïsme, se situe lorsque la prédication des disciples de Jésus est adressée aux

païens, pour la plupart habitants du monde gréco-romain. La scission du christianisme et du judaïsme — ce que Harvey Cox, rappelons-le, appelle le premier et le plus grave des schismes dans l'Eglise — s'accompagne du développement du syncrétisme, lequel se renforce avec la diffusion de la foi nouvelle chez les Gentils. Les remarques de Bultmann invitent à réfléchir à nouveau sur les rapports entre la prédication, ses conditions d'efficacité et le contexte socio-culturel.

« En tout cas, la foi chrétienne entrait maintenant dans un monde spirituel nouveau ; la prédication devait s'exprimer en une langue et dans un monde de concepts accessibles aux auditeurs hellénistiques et ceux-ci interprétaient naturellement le message à leur manière, c'est-à-dire en fonction de leurs aspirations et des problèmes qui se posaient à eux »¹⁵.

Dire que le Nouveau Testament emprunte de nombreux éléments aux païens peut troubler plus d'un croyant. Peut-être peut-on cependant renverser le problème et considérer le syncrétisme comme un processus d'enrichissement culturel. Toutes les combinaisons d'éléments culturels devraient pouvoir être tentées dans la mesure où elles sont soumises au contrôle du peuple de Dieu, de la communauté de foi — *l'ecclésia* — et à l'épreuve de la longue durée.

Selon Roger Bastide, le syncrétisme peut prendre deux formes différentes. La première est le syncrétisme par *juxtaposition* ; la seconde est le syncrétisme par *identification*, que nous appellerons, pour notre part, syncrétisme par reformulation¹⁶. La juxtaposition procède par « addition pure et simple » d'éléments hétérogènes aux éléments indigènes. L'exemple est donné des messes qui viennent compléter les rituels initiatiques dans les *candomblés* brésiliens. La seconde forme opère une réinterprétation des éléments indigènes par les éléments hétérogènes ou vice-versa. Ainsi les Noirs d'Amérique adoraient-ils leurs anciennes divinités sous les traits et sous les noms des saints catholiques.

Nous allons voir que cette typologie du syncrétisme reçoit une application aisée en ce qui concerne la nouvelle théologie politique.

§ 3. *Le syncrétisme par juxtaposition*

Selon ce modèle de syncrétisme, certains éléments d'origine marxiste doivent être ajoutés aux éléments doctrinaux du christianisme, sans que les uns ne transforment le sens des autres.

Il nous paraît que cette variante du syncrétisme est celle qui régit l'argumentation proposée par l'Association PAX. Rappelons en effet que l'on y distingue entre conception du monde — ou, si l'on préfère, entre l'option métaphysique — et l'idéologie socio-politique. Cette distinction permet de dissocier, au sein du marxisme, l'athéisme du projet politico-social et, au sein du

christianisme, de dissocier l'option de foi, l'option «spiritualiste» de son lien historique avec le féodalisme ou le capitalisme. Plus intéressante encore, dans l'optique d'une analyse en terme de syncrétisme, est la séquence nouvelle que l'on obtient en associant la conception « spiritualiste » chrétienne avec l'idéologie politico-sociale du marxisme.

La logique du raisonnement de la PAX est aisément formalisable. Soit un tableau à double entrée où l'on dispose horizontalement les diverses conceptions du monde et verticalement les diverses idéologies.

	conception spiritualiste	conception matérialiste
idéologie réactionnaire	1	2
idéologie progressiste	4	3

Dans la *case 1*, on trouve toutes les formes de « constantinisme », d'appui du trône par l'autel et de l'autel par le trône, de solidarité entre l'Eglise et les exploitateurs.

La *case 2* représente l'alliance du matérialisme « vulgaire » ou de ce qu'on appelle parfois le matérialisme « pratique » et de l'exploitation de l'homme par l'homme. C'est, par exemple, la mentalité athée de la bourgeoisie voltairienne.

La *case 3* est évidemment celle du marxisme et des régimes socialistes de l'Est européen.

Quant à la *case 4*, elle est occupée par le « compromis historique » proposé par la PAX entre la foi chrétienne et l'idéologie progressiste des communistes.

On peut aussi interpréter comme syncrétisme par juxtaposition la théorie élaborée par le dominicain français Paul Blanquart ¹⁷, l'un des chefs de file des « chrétiens-marxistes » et d'une sorte d'althussérisme à usage théologique. En fait ce que Blanquart propose ne diffère pas essentiellement de l'argumentation de la PAX. Mais l'intérêt de cette théorie réside dans la rigueur et la vigueur de la démonstration, ainsi que dans le fait que, parmi tous les théologiens que nous avons analysés jusqu'ici, Blanquart et le « blanquartisme » représentent un *cas isolé*. Il est du reste douteux que notre auteur se considère comme appartenant à la nouvelle théologie politique, ou même simplement comme théologien.

Selon Blanquart en effet, la connaissance théologique n'est plus crédible. La théologie « épistémologiquement, dans l'état actuel de la pensée (...) n'existe plus » (p. 139). Ainsi les « théologies des réalités terrestres » qui avaient fleuri après-guerre, la théologie du P. Chenu et de Vatican II dite des « signes des temps », la théologie de la révolution ou de la libération ne sont tout simplement pas soutenables pour la pensée contemporaine. Car le point de vue propre de la théologie est de voir la réalité *sub ratione Dei* (p. 138) alors qu'aujourd'hui la réalité doit être vue à partir d'elle-même et en elle-même (p. 139).

Blanquart ne conteste pas que, comme le souligne la théologie de la révolution, le chrétien puisse et même doive s'engager dans le processus révolutionnaire. Ce qu'il conteste c'est la raison de cet engagement. Et c'est ici que l'influence althussérienne est patente.

L'option politique révolutionnaire naît de la « rationalité humaine, scientifique et morale » (p. 144) ; elle naît « parce qu'on utilise certains outillages rationnels qui font comprendre que la révolution est la seule solution possible aux drames et impasses de la situation sociale » (p. 142). Ces outillages rationnels sont ceux que mettent à disposition les sciences humaines et, de manière privilégiée, le marxisme-léninisme. Ce dernier permet en effet de conceptualiser la réalité sociale et en même temps d'organiser la praxis révolutionnaire. Cet horizon tout entier, à la fois théorique et pratique, se déroule dans l'absence complète de Dieu et de la foi. Cette dernière intervient cependant à titre de motivation. Elle peut aider et soutenir l'individu dans son engagement révolutionnaire (p. 145).

P. Blanquart analyse ensuite les liens (« l'articulation ») de la foi à l'existence révolutionnaire. Une affirmation dans ce contexte est importante : la foi est transcendante par rapport au projet révolutionnaire (p. 146). Autrement dit, foi et projet révolutionnaire sont hétérogènes l'un par rapport à l'autre. Il existe cependant un terrain commun, un lieu médiateur entre ces deux sphères. Blanquart l'appelle la *dimension utopique*, qui n'est autre, en ce qui concerne le christianisme, que la morale de l'amour, l'élan fraternel qui porte chacun vers les autres (p. 147). La révolution est une manière de vivre la foi et l'amour du prochain et de Dieu (p. 148).

Alors que la « théologie de la révolution » déduit l'engagement révolutionnaire du contenu même de la foi, c'est-à-dire finalement des Ecritures, Blanquart le déduit d'une idéologie, c'est-à-dire d'un « ensemble cohérent de représentations par lequel l'homme exprime, à lui-même et aux autres, son rapport au monde en sa globalité » (p. 150). La dimension morale, la foi, l'utopie jouent le rôle de motivation.

La conception dualiste qui était celle de la PAX s'épanouit ainsi en une conception trinitaire où se trouvent juxtaposées la rationalité scientifique et l'idéologie et où l'utopie mobilisatrice sert de terrain — ou de terme ? — médiateur.

Si l'on confronte marxisme et christianisme, on obtient la comparaison suivante (p. 154) :

Le marxisme fournit

- une rationalité scientifique
- une utopie mobilisatrice (p. ex. la société sans classe)
- une idéologie athée.

La foi chrétienne offre

- une utopie mobilisatrice : l'amour
- une idéologie qui s'oppose à l'athéisme
- *pas* de rationalité scientifique.

En plus de l'opposition classique du marxisme et du christianisme comme athéisme et théisme, Blanquart les oppose comme la science et la non-science. Mais pour Blanquart le chrétien peut intégrer le modèle opératoire et la rationalité scientifique du marxisme. Comme les Polonais de la PAX, Blanquart affirme la possibilité pour le chrétien d'être un aussi bon socialiste que le marxiste (p. 155). En plus il constate une convergence au niveau des utopies mobilisatrices. Cependant le fossé reste béant au niveau des conceptions du monde qui s'opposent, athéisme contre idéologie croyante.

Contrairement à Maritain, Blanquart se déclare convaincu qu'il est possible de distendre le lien entre l'idéologie marxiste athée et sa visée humaniste (p. 155). Le syncrétisme de Blanquart est donc le fruit d'une nouvelle combinaison d'éléments où l'on a :

- utopie chrétienne et/ou utopie marxiste
- rationalité marxiste
- idéologie croyante.

D'aspect très radical, surtout dans sa critique épistémologique de la théologie, l'élaboration du dominicain althussérien dissimule malaisément un côté à la fois conservateur et confortable. La théologie étant reléguée dans l'idéologie, il n'y a plus besoin de s'en occuper. Tout le travail de réflexion, de reformulation des énoncés de la foi devient inutile. Cette sorte de retour à Tertullien — *credo quia absurdum* — est finalement la grande chance d'une théologie conservatrice qui perd son statut scientifique mais conserve la stabilité de ses énoncés.

En fait la conception de Blanquart repose sur deux postulats non-critiqués : celui qui veut que l'analyse marxiste-léniniste soit rationnelle, scientifique et opératoire ; l'autre selon lequel la foi est transcendante par rapport au projet révolutionnaire¹⁸. Quoi qu'il en soit de leur validité, le cœur de l'argument est bien le même que celui proposé, avec une terminologie différente, par la PAX : décomposer le marxisme et le christianisme en éléments discrets (théisme, athéisme, idéologie, utopie, analyse scientifique) et reconstruire une nouvelle unité par combinatoire.

A ce dualisme s'oppose tout l'esprit de la nouvelle théologie politique qui relève d'un autre type de syncrétisme et pour qui l'exigence révolutionnaire est inscrite dans l'exigence biblique et évangélique. Jean Cardonnel, dont toute l'énergie à la Léon Bloy vise à éliminer « la pensée double », réserve au blanquartisme l'une de ses flèches acérées :

« Par peur de la contradiction qui se vit au corps à corps,

douceur violente, allégresse amère, foi d'athée, athéisme de foi, naïveté rusée, manœuvres d'ingénus, les ecclésiastiques de l'Eglise et du parti, sans oublier les chrétiens marxistes se sont repliés sur la double appartenance, la double référence, la dualité statique, pesante, maintenue comme telle, la caricature des contradictions mouvantes : d'un côté, je suis croyant, et de l'autre, ouvrier ; une partie de moi-même tient la foi, l'autre, l'analyse politique »¹⁹.

§ 4. *Le syncrétisme par reformulation et la problématique des mutations*

Alors que le syncrétisme par juxtaposition se borne à ajouter de nouveaux éléments en laissant subsister tels quels les anciens, le syncrétisme par reformulation substitue au sens traditionnel d'un symbole pour une communauté donnée un autre sens dont l'origine se trouve dans une autre communauté culturelle. Le discours est alors le lieu d'une « transaction »²⁰, au terme de laquelle le symbole est transformé. C'est dire que, bien plus que le syncrétisme par juxtaposition, le syncrétisme par reformulation appelle une analyse en termes de « mutation » des codes théologiques.

Roger Bastide nous offre une intéressante tentative de conceptualisation du changement religieux²¹. Selon l'éminent sociologue français, il existe deux sortes de mutation religieuse. Pour les mettre en évidence, R. Bastide a recours aux concepts saussuriens de signifiant et de signifié.

Le premier type affiche résolument sa volonté de rupture. Il supprime les signifiants communément utilisés, traditionnels, pour les remplacer par de nouveaux signifiants.

Le second type tente au contraire de dissimuler la discontinuité sous une apparence de continuité. Il conserve donc les anciens signifiants.

Cependant le désir spectaculaire de rupture du premier type recouvre en fait, pour l'observateur averti, un conservatisme radical. Car sous le nouveau signifiant réside l'ancien signifié, sous le nouveau terme, l'ancienne signification. Bastide donne comme exemple ces sectes africaines qui se différencient les unes par rapport aux autres en adoptant chacune des signifiants différents — pierre, eau, recette, etc. — mais auxquels elles attachent un signifié identique, par exemple des propriétés thérapeutiques. Bastide refuse de voir en ces changements superficiels — au niveau du « vocabulaire » — une mutation véritable.

La mutation véritable, on la rencontre dans le deuxième type où s'opère une véritable mutation d'ordre sémantique, puisque c'est le sens même de l'ancien signifiant conservé qui est modifié.

Techniquement, nous sommes en présence d'une distinction entre mutation au niveau du vocabulaire et mutation sémantique, au niveau du sens. Sociologiquement la distinction linguistique

est le critère d'une distinction entre sectes et Eglises. Aux premières les pseudos-mutations, les changements illusoires ; aux secondes les mutations en profondeur, les vraies mutations.

L'intérêt de la théorie de Bastide est évident. Si nous pouvions l'appliquer à la nouvelle théologie politique, nous disposerions d'un critère permettant d'évaluer la mutation introduite par la symbiose du christianisme et de l'hégélo-marxisme : cette mutation signifie-t-elle l'éparpillement sectaire de la théologie ? ou au contraire indique-t-elle une mutation véritable de l'Eglise ?

Malheureusement, il nous semble que l'analyse de R. Bastide n'est pas applicable à notre sujet. Non qu'en elle-même la distinction sociologique entre mutation de type sectaire et mutation « ecclésiale » ne soit pertinente, encore que les critères en ce domaine relèvent autant de la théologie que de la sociologie. Mais le défaut majeur de la théorie de Bastide réside dans le choix de la conceptualisation, dans le choix du couple signifiant-signifié. De manière plus précise, il nous semble que le concept même de signifié est hautement problématique dans le contexte des mutations symboliques ou, si l'on préfère, des crises du langage.

Le concept de « signifié » n'a de sens que lorsqu'on n'explique pas son contenu particulier, c'est-à-dire lorsque le sens des termes est suffisamment clair pour n'avoir pas besoin d'être formulé. Lorsque je dis « c'est une table », « table » est suffisamment explicite pour les auditeurs de langue française pour qu'ils sachent, sans commentaire de ma part, ce que ce terme désigne. Et l'on peut sans inconvénient appeler « signifié » le *ce que* en question, « l'image mentale », selon l'expression de Saussure, que le signifiant « table » produit chez l'auditeur ²².

En revanche, lorsqu'on vit en pleine incertitude sur le sens des mots — que cette incertitude naisse de la pluralisation presque intégrale de la situation de communication ou qu'elle naisse par volonté subversive — lorsqu'on vit en période de crise des codes établis, le concept de signifié perd toute valeur. Car pour qu'un terme change de sens, il faut nécessairement qu'il ait été défini autrement qu'auparavant. Point n'est besoin pour cela d'une définition en bonne et due forme par genre et différence spécifique, mais d'une manière ou d'une autre, il doit y avoir reformulation de la définition du terme par le travail métalinguistique. Sinon, il n'y a tout simplement pas de changement de sens. Or ce travail de reformulation, comme l'a montré Jakobson à la suite de Peirce, n'est rien d'autre que la substitution d'un signe par un autre au sein d'un jeu d'équivalences verbales ²³.

Pour qu'un signifiant acquière un autre sens, il lui faut perdre son lien avec un ensemble de signifiants qui lui donnait son ancienne interprétation et acquérir un lien avec un nouvel ensemble de signifiants qui lui donne son nouveau sens. Tout cela amène à constater que le concept de signifié est complètement évacué puisqu'il se trouve entièrement défini par un ensemble de signifiants.

L'analyse de la mutation doit dès lors être proposée dans les termes d'une comparaison entre deux ensembles (de signifiants) :

ancien sens :

signifiant X défini par l'ensemble E_1 des signifiants AB.

nouveau sens :

signifiant X définit par l'ensemble E_2 des signifiants CD.

Exemple :

ancien sens : Dieu = Etre transcendant

nouveau sens : Dieu = force qui intervient dans l'histoire.

On s'aperçoit ainsi que le signifié n'est rien d'autre que le membre situé à droite dans une équation verbale.

Ainsi même la mutation dite sémantique ne peut se passer d'un réarrangement des signifiants indispensables à l'indexation de la mutation. Que cela soit pour définir un terme nouveau (mutation lexicale) ou que cela soit pour donner le sens nouveau d'un terme ancien (mutation sémantique), il n'est pas possible de faire l'économie du recours aux signifiants, aux associations des signifiants définis et définissants.

Pour pouvoir distinguer par la suite entre Secte et Eglise, R. Bastide propose une *disjonction* de la mutation lexicale et de la mutation sémantique. Cependant, s'il est vrai qu'il peut y avoir des mutations purement lexicales (changer par exemple le terme Dieu par le terme Yahvé ou le terme Allah), les mutations sémantiques sont quant à elles accompagnées par des mutations au niveau du vocabulaire (comme le passage de Dieu à la Dêité chez Maître Eckhart). Aussi nous semble-t-il que la théorie des mutations devrait s'orienter vers une *conjonction* des deux variantes, s'efforçant de saisir les changements de sens à travers les changements des signifiants.

Prenons un exemple concret que nous fournit la fameuse intervention de l'archiprêtre orthodoxe russe Vitaly Borovoj devant la conférence Eglise et Société de Genève, 1966 ²⁴.

D'emblée V. Borovoj situe son intervention au niveau métalinguistique : il s'agit avant tout d'expliquer le sens de deux termes principaux, révolution et théologie de la révolution. Il définit alors le terme de révolution comme « une rupture totale ²⁵, le bouleversement des relations, la transformation de la vie, puis une reconstruction. Elle est en un sens plus organique, un renouvellement, une régénération, une vie nouvelle » (p. 168).

Après avoir introduit dans le discours théologique ce nouveau signifiant (révolution), Borovoj constate que le christianisme a toujours possédé un terme qui désignait la même chose : il s'agit de la *conversion* (métanoïa), qui signifie une rupture avec les forces du mal, un changement de direction, une révolution spirituelle ²⁶.

Pour terminer cette partie de son exposé, l'archiprêtre russe affirme que, pourvu qu'on en accepte la dimension sociale et collective, la « conversion » comprend tout ce qu'on entend par « révolution ». Ainsi l'ancien signifiant « conversion » est-il

maintenu alors même qu'un nouveau signifiant (« révolution ») est introduit. Les deux processus analysés par Bastide, loin de s'exclure, se cumulent, puisque désormais les deux signifiants vont se définir l'un par l'autre.

Cet exemple montre qu'il est difficile de ne pas utiliser les deux claviers de la mutation : l'élargissement lexical et la reformulation des définitions. La mutation introduite, contrairement à une simple juxtaposition, modifie le contenu de l'ancien et du nouveau signifiant, qui sont à interpréter l'un par l'autre, la révolution par la conversion et la conversion par la révolution.

La méthodologie qui découle de ces considérations est la comparaison, pour un même terme, des ensembles qui le définissent. On pourrait ainsi *mesurer* l'ampleur d'une mutation doctrinale.

Le principe de cette mesure est statistique. Etant donné qu'une définition est une association de termes, par exemple X avec AB, il est possible de recenser la fréquence de ces associations dans un corpus donné. Dans la mesure où les codes, c'est-à-dire les règles d'association d'un terme, sont rigides, la probabilité d'apparition de nouvelles associations (par exemple X avec CD) est faible. Si cette analyse empirique compare deux corpus, l'un à la période t_1 , et l'autre à la période t_2 ; si à la période t_1 , il y a une forte probabilité d'association de X avec AB tandis qu'à la période t_2 , cette probabilité est beaucoup plus faible alors qu'apparaît une forte fréquence d'association de X avec CD, on peut affirmer qu'une mutation a eu lieu ou est en train d'avoir lieu ²⁷.

On comprend aisément les difficultés pratiques d'une telle démarche : immensité des corpus à dépouiller, notamment les dictionnaires ; difficultés d'arrêter les périodes de référence de manière satisfaisante ; difficultés de codification.

Quant à la qualification théologique et sociologique des mutations — sectaire ou ecclésiale — elle dépend d'un facteur que nous avons mis en lumière plus haut dans ce travail : l'épreuve de longue durée ²⁸. La secte, comme l'hérésie, n'est plus seulement une entité qui s'oppose à l'Eglise comme espace de la sécession et de l'hétérodoxie face à celui de l'orthodoxie. Elle est aussi une entité qui s'étale dans le temps, même au cœur du discours de l'Eglise, comme le temps du discours infidèle.

Peut-être n'est-il pas inopportun de rappeler ici un grand principe de la théologie catholique, véritable couperet aussi redoutable à manier qu'un boomerang : est objet de la foi catholique, selon saint Vincent de Lérins, *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*. Ce principe exigerait que la mutation, pour pouvoir être qualifiée d'ecclésiale, soit objet du consensus de la communauté des croyants et donc qu'elle n'émane exclusivement ni de la hiérarchie, ni des théologiens, mais bien qu'elle s'enracine dans le *peuple* de Dieu ; il exigerait aussi qu'elle s'insère dans une inspiration générale de l'Eglise dont seule la très longue durée peut fournir la garantie.

Enfin, c'est la destinée historique (semper) et sociale (ab omnibus) de la mutation qui permettra de la qualifier.

*
**

Nous ne pouvons, bien évidemment, entreprendre cette mesure des mutations des codes théologiques dont le principe vient d'être exposé. Nous nous bornerons ici à suggérer l'étendue de cette mutation consciemment entreprise par la nouvelle théologie politique sous la bannière de la « révolution de la théologie ».

Nous avons déjà montré, dans le chapitre précédent, la nouvelle tâche assignée à la théologie comme réflexion critique sur la praxis. De même nous avons déjà montré la transformation du sens de concepts tels que la *vérité*, désormais définie comme fruit de la praxis, tels que l'*amour*, entendu comme engagement dans la praxis libératrice des hommes, tels que la *conversion* définie en termes de révolution.

La reformulation des définitions traditionnelles atteint cependant bien d'autres concepts²⁹. Parmi eux, des concepts théologiques centraux : le péché, la transcendance, Dieu.

Traditionnellement, le *péché* était défini comme la révolte orgueilleuse de la créature contre Dieu. La faute était donc située dans un contexte a-social, à un niveau essentiellement spirituel puisque le pécheur rompait une relation purement intérieure, un lien ineffable entre lui et Dieu. Un Harvey Cox ou une Dorothee Sölle redéfinissent le péché dans un sens politique comme « collaboration » ou comme « apathie », c'est-à-dire comme le refus de l'engagement politique en faveur des défavorisés, comme refus de se compromettre dans la transformation des relations sociales³⁰. Jean Cardonnel, dans la même optique, désigne dans la « résignation » le péché par excellence³¹. Le baptême, traditionnellement le sacrement qui enlève la faute originelle, devient chez H. Cox le sacrement qui rend libre pour s'engager dans le monde³². Quant au pardon, D. Sölle le définit comme la chance d'un « nouveau commencement », formulation évidemment redevable à l'ontologie d'Ernst Bloch.

Plus fondamental est le travail de reformulation des définitions de la *transcendance*. Dans la théologie classique, la transcendance s'oppose à l'immanence. Est dit transcendant, l'être au-delà du temps, de l'espace, au-delà de toute appréhension par les sens et de toute expérience. L'immanence au contraire caractérise ce qui réside dans le flux du temps et l'étalement de l'espace. De plus, il est clair que la théologie classique hiérarchisait la transcendance et l'immanence, la première étant liée à l'immuabilité et à la perfection, tandis que la seconde représentait l'immersion dans la matière et le temps. Cette hiérarchisation prêtait ainsi le flanc à une critique socio-politique du concept de transcendance. Déjà en 1964, un Jean Cardonnel se livra à une attaque très dure d'un être parfait et tout-puissant sur des créatures marquées par leur finitude et leur dépendance :

« Non, je crois à la disparition de la religion entendue comme la transcendance dominatrice qui mutile l'homme... »³³.

C'est peut-être Bultmann qui l'un des premiers a répandu une définition de la transcendance comme présence ou appel de l'avenir au cœur du présent de l'homme. Ses recherches sur l'Ancien Testament l'amènèrent à voir que dans la spiritualité juive « Dieu est sans cesse le Dieu qui vient. En cette qualité Il est transcendant par rapport à ce qui existe ici et maintenant »³⁴. Plus loin, cette autre affirmation : « En tant que grâce, la transcendance de Dieu réside dans son caractère de futur permanent, en ce que sans cesse il est par avance, sans cesse il existe déjà là où l'homme peut accéder. Sans cesse il est un Dieu de grâce pour celui qui s'ouvre à l'avenir ; un juge, pour celui qui se ferme à l'avenir »³⁵.

R. Alves notamment retiendra cette vision bultmanienne (sur ce point) : « C'est cela la grâce : la persistance de la présence de l'avenir alors même que l'homme est hypnotisé par le passé »³⁶. Dans un autre texte, le même auteur affirme que la transcendance s'inscrit au cœur même de l'histoire. « Transcendence, therefore, takes shape in history. It has to do with the power which makes the present pregnant with a new future. It does not direct man's hope to his liberation *from* history but rather to the liberation of history and his liberation in history »³⁷.

On ne peut reformuler la définition de la transcendance, cette qualité de l'être de Dieu, sans aboutir à une reformulation des codes théologiques concernant le concept même de Dieu. Nous touchons ici un des aspects les plus curieux de la nouvelle théologie politique (et aussi de la théologie dite de la « mort de Dieu »). A nouveau, il nous faut mentionner les intuitions fulgurantes de Dietrich Bonhoeffer, tant elles pesèrent sur la culture théologique contemporaine. Selon Bonhoeffer, le monde profane étant devenu adulte, il se passe désormais de l'hypothèse Dieu au titre de l'explication du monde. Désormais la théologie devra renoncer à la conceptualisation de Dieu en termes de cause, d'explication de la réalité. Plus lourd de conséquences, plus directement existentiel : le chrétien doit désormais vivre dans le monde *etsi Deus non daretur* — comme si Dieu n'était pas donné, n'existait pas³⁸.

L'existence chrétienne sera celle du paradoxe, sinon du déchiement : « Devant Dieu et avec Dieu, nous vivons sans Dieu. » Et Bonhoeffer amorce cette mutation radicale du discours théologique : « Dieu se laisse déloger du monde et clouer sur la croix. Dieu est impuissant et faible dans le monde, et ainsi seulement il est avec nous et nous aide. Mat. 8, 17 indique clairement que le Christ ne nous aide pas par sa toute-puissance, mais par sa faiblesse et ses souffrances »³⁹.

Renversement radical, mais aussi reprise du message évangélique. A ceux pour qui Dieu est le Maître et non l'esclave, le Tout-puissant et non le crucifié, le Souverain de l'au-delà transcendant et non le centre de l'ici-bas, les propositions de Bonhoeffer peuvent sembler friser l'athéisme. Et ce n'est pas

le moindre paradoxe de la nouvelle théologie que de mettre le *théisme* du christianisme hellénisé au banc des accusés : « Je suis convaincu qu'il y a une équivoque désastreuse entre le monothéisme révélé dans l'exigence vivante du «non» à l'injustice et le déisme qui ne dépasse pas la formulation notionnelle et non compromettante de Dieu »⁴⁰. J. Cardonnel poursuit : « Entendu dans le sens déiste, Dieu est une idole. Je n'hésite pas à me déclarer athée de ce Dieu-là »⁴¹. J. Moltmann se plaît à souligner que les premiers chrétiens étaient appelés « athées ». « Si le christianisme vénère en la personne du Christ un Dieu devenu homme et un homme élevé à Dieu, il se pourrait dès lors qu'il soit aussi éloigné du théisme que de l'athéisme »⁴².

Dans la nouvelle théologie politique, Dieu — un certain discours sur Dieu — est vraiment « mort en Jésus-Christ » selon l'expression de Jean Cardonnel. Dieu devient acteur de l'histoire, « le véritable révolutionnaire »⁴³, mis à mort par les pouvoirs politiques et religieux, mais qui, par le don total, par la pauvreté et la faiblesse absolues de la Croix libère pour l'homme l'avenir.

Section 2 : L'ESPERANCE COMMUNE

La première piste était celle de l'autre et nous conduisait à une perspective syncrétiste. Il s'agit maintenant d'explorer une perspective différente, celle de la *connivence* existant entre le christianisme et le marxisme¹.

§ 1. La lecture chrétienne du marxisme

Curieusement, nous retrouvons les mêmes auteurs qui amorcèrent notre marche vers le syncrétisme : Maritain et de Rougemont, qui marquèrent si fortement l'hétérogénéité des deux doctrines, trouvent tout de même un point de contact entre elles.

Suivons à nouveau le Jacques Maritain d'*Humanisme intégral*. Pour lui, le communisme, bien qu'athée, est une *religion*, parce qu'il considère l'être dans sa totalité avec une systématisme absolue². Par delà leur hétérogénéité radicale, voilà posé un terme commun aux deux visions du monde antagonistes. Dès lors il devient possible — et c'est ce que fait Maritain après Berdiaev — de parler du marxisme en termes de la religion chrétienne (elle-même comprise dans les termes de l'aristotélisme néo-thomiste).

L'idée fondamentale est, pour Maritain, le fait que le marxisme attribue à l'homme collectif les propriétés d'aséité³ que la religion confère pour sa part à Dieu seul. Il y a divinisation de l'homme collectif tel que le conçoit Marx, dans la mesure où cet homme se définit, au terme de son effort d'affranchissement

social, par une adéquation complète de son essence et de son existence ⁴.

Il faut aussi mentionner la rencontre de Marx avec les messianismes juif, hégélien et socialiste utopique. Le communisme propose le *salut* de l'homme et le *médiateur* de cette rédemption sera le prolétariat. Mais ce salut et cette rédemption de l'humanité se déroulent entièrement dans l'immanence de l'histoire. « C'est à un royaume de Dieu que le processus dialectique aboutit (...) Mais c'est à un royaume de Dieu sécularisé, qui tout en terminant l'histoire reste *dans* l'histoire et *dans* le temps de ce monde-ci » ⁵.

L'hétérogénéité s'inscrit donc dans l'opposition de la transcendance et de l'immanence, tandis que la similitude vient de la forme religieuse et du but commun au christianisme et au marxisme : le royaume, l'univers réconcilié.

Nous l'avons déjà montré, D. de Rougemont s'inspire, dans sa confrontation du christianisme et du communisme, de l'opposition paulinienne de la foi et de la loi. Cependant, poursuivant son investigation, de Rougemont constate que l'idéal révolutionnaire se nourrit des valeurs chrétiennes : exigence de justice universelle, exigence de liberté ⁶. L'écrivain suisse voit dans le christianisme et le marxisme le même mouvement de « rejet des choses vieilles ». Dans le christianisme, ce mouvement est celui de la *conversion*, qui pousse simultanément à rejeter la loi et à embrasser la foi dans l'obéissance de l'Eglise. En revanche le révolutionnaire obéit à la contrainte du chef : au lieu d'être une personne engagée, il est un soldat politique embri-gadé ⁷.

Il existe, pour D. de Rougemont, entre le mouvement révolutionnaire et le christianisme un rapport d'imitation : « l'individu imite le saut de la conversion » ; le Parti révolutionnaire est une « parodie » de l'Eglise ; le matérialisme est conçu comme une « hérésie » ⁸, rejoignant ainsi Maritain caractérisant le marxisme comme « la dernière hérésie chrétienne » ⁹ et le parti communiste comme « simulacre » de l'Eglise ¹⁰.

Cette vision du marxisme comme hérésie, nous la retrouvons également chez le théologien américain Paul Lehmann. Le jeu de miroirs déformants ne s'arrête pas : le marxisme est défini en termes religieux d'hérésie chrétienne ; mais l'hérésie est définie en termes marxistes de « doctrine déviationniste »... ¹¹. Plus positif que Maritain ou de Rougemont, Lehmann attribue à l'hérésie un rôle salutaire pour la vraie doctrine, celui d'avertissement et de correctif.

Contrairement à l'auteur de *L'Humanisme intégral*, le théologien américain considère que l'athéisme de Marx est plus pratique que base théorique ¹². C'est la défaillance du christianisme, défini comme *humanisme messianique* qui a engendré un *messianisme humaniste* et athée appelé à remplir un « vide messianique » ¹³.

Le conflit existe alors entre deux types de messianisme : un messianisme humaniste qui nie l'incarnation de Dieu en Jésus-

Christ et un humanisme messianique qui confesse l'intervention dans l'histoire d'une réalité d'au-delà de l'histoire¹⁴.

Ainsi donc la connivence entre christianisme et marxisme est vue, par cette génération de penseurs chrétiens, fortement sur le mode grimaçant : comme hérésie, comme imitation, parodie ou simulacre, comme sécularisation, lourde chute dans le siècle, l'histoire et le temps¹⁵. Mais connivence il y a : hérétiques et orthodoxes sont de la même famille. Seulement les hérétiques sont les enfants difformes et arriérés avec lesquels on n'ose sortir en public. Connivence il y a encore, parce que le principe de l'imitation est qu'on puisse y reconnaître le modèle original : si le singe nous fait rire, c'est parce qu'une partie de nous-mêmes s'y agite. Connivence enfin, parce que la foi est née dans le peuple de la loi, parce que la foi renvoie à ce lieu de la loi où seul pouvait s'incarner Jésus-Christ.

§ 2. *La lecture marxiste du christianisme*

On connaît l'interprétation réductrice que propose Marx de la religion. Elle est dans la ligne feuerbachienne, mais plus encore dans la ligne de Spinoza dont le Marx du début des années 1840 fut un lecteur assidu¹⁶. Or Spinoza, d'origine juive comme Marx, aussi rationaliste que le sera l'auteur du *Capital*, voyait la religion, et la Bible en particulier, comme la traduction en termes d'imagination d'une vérité rationnelle fondamentale. L'analogie avec Marx est frappante puisque ce dernier considère la religion comme la traduction en termes d'imagination de la vérité des rapports sociaux.

La *Question juive* reste l'exemple le plus provocant de cette interprétation réductrice. Marx, en effet, tente de comprendre le judaïsme par son « fond humain »¹⁷ ou son « fond profane »¹⁸, en-deçà des sublimations théoriques et théologiques. Quel est ce fond humain du judaïsme ? « le besoin pratique », « l'utilité personnelle » ; « quel est le culte profane du Juif ? le trafic ; quel est son Dieu profane ? l'argent »¹⁹.

Le christianisme, lui, est la forme la plus sublime de la religion. Trop sublime même puisque, issu du judaïsme, le christianisme y retourne, se fait absorber par les inévitables pesanteurs du besoin pratique²⁰.

Marx fut-il anti-sémite ? La thèse a été soutenue notamment par E. Silberner. R. Misrahi circonscrit l'anti-sémitisme de Marx à la seule *Question juive*, sorte d'erreur de jeunesse²¹. En fait nous pensons que l'anti-sémitisme de Marx est plus apparent que réel et que si l'on comprend la méthode réductrice utilisée dans la *Question juive*, la thèse de l'anti-sémitisme de Marx devient même un contre-sens.

Pour Marx, la question juive se ramène à une question sociale. Alors que la religion « métaphorise », le besoin pratique en termes imaginatifs, le transpose de la réalité brutale à la narration et à la poésie, Marx emprunte le chemin inverse.

Usant de la synecdoque, il parle du Juif et du judaïsme pour parler de l'ensemble des besoins sociaux et du type particulier de rapports sociaux corrompus qui existe entre les hommes. Le Juif est ainsi exemplarifié, il est le modèle d'une humanité encore embourbée dans l'égoïsme, le trafic et le culte de l'argent. Le portrait du Juif ainsi brossé n'est évidemment pas flatteur, mais il est exactement l'inverse du portrait qu'en aurait fait un anti-sémite. Ce dernier s'emploierait à démarquer un Juif d'un non-Juif, à faire peser sur les épaules exclusives du Juif la honte d'adorer l'argent. Marx réduit aussi bien la religion chrétienne que la société bourgeoise à des manifestations de judaïsme. Il ne démarque pas mais au contraire amalgame.

S'il est exact que le rapport que pose Marx entre judaïsme et société bourgeoise est synecdotique, on comprend mieux alors la réduction du judaïsme au besoin pratique et au culte de l'argent. Il n'en reste pas moins incontestable que Marx n'a pas su percevoir la spécificité du judaïsme et, plus précisément, sa spécificité spirituelle. Là réside le vrai problème de la lecture de Marx. Certains développements du marxisme surent en tout cas lire dans la religion — globalement parlant dans le judéo-christianisme — un autre fond humain que le seul besoin pratique : celui de la délivrance chez Engels, celui de l'espérance chez Bloch.

La lecture chrétienne classique du marxisme voit en ce dernier une hérésie, une parodie, un enfant difforme dont on a honte. Engels voit dans le christianisme un enfant né avant terme : déjà beau, plein de promesses, mais trop diaphane, condamné par une faiblesse congénitale. Un frère cependant lui succèdera qui mènera à terme la tâche humanisante de son aîné.

L'on trouve dans la *Contribution à l'histoire du christianisme primitif*²² cet étonnant parallélisme dressé par F. Engels entre la religion chrétienne naissante et le mouvement ouvrier du XIX^e siècle.

Christianisme primitif et mouvement ouvrier sont tous deux tournés vers les opprimés, les pauvres, les esclaves, les peuples subjugués²³. Tous deux prêchent une « délivrance prochaine de la servitude et de la misère » (p. 3) ; tous deux sont victimes des persécutions. Cependant, alors que le christianisme prêchait une délivrance dans l'au-delà, « le socialisme la place dans ce bas monde, dans une transformation de la société » (ibid.).

Au troisième siècle, le christianisme triompha de ses adversaires et devint religion d'Etat. « En moins de 60 ans, ajoute Engels, le socialisme a conquis une position telle que son triomphe est absolument assuré » (p. 4).

Pour son époque, le christianisme primitif était le socialisme possible. Cependant la transformation sociale qu'il proposait devait avoir pour théâtre l'au-delà imminent (ibid.). Ce transfert au ciel de la délivrance fut la grande faiblesse du christianisme.

Pour Ernst Bloch, le christianisme a anticipé, par son espérance religieuse, la réalisation de l'utopie²⁴. Mais les promesses de la religion ne sont pas encore tenues. L'homme, aujourd'hui,

doit assumer une méta-religion, aspirer non plus au Royaume de Dieu mais à un Royaume sans Dieu où l'homme caché, l'*homo absconditus*, se dévoilera.

Toujours cette dialectique de l'hétérogénéité et de la connivence. Le christianisme comme le marxisme est un lieu d'espérance, la préfiguration du socialisme, l'espace où s'annonce la délivrance ; mais aussi — marquage de la différence — lieu de la chimère d'un au-delà qui console à trop bon compte des souffrances endurées dans cette « vallée de larmes ».

§ 3. *L'entrelacement*

La connivence entre christianisme et marxisme est trop profonde pour n'être que prétexte à de séduisants parallélismes. A bien regarder, il y a une source commune qui ne cesse de couler dans notre culture. Celle-ci suit un curieux parcours : non pas une ligne, ni un cycle, mais une série de sinuosités. Le fleuve parfois fait une boucle avant de couler plus avant. Nous sommes aujourd'hui à l'un de ces faux retours en arrière.

Tout un courant du marxisme (Bloch, Garaudy) redécouvre l'accent révolutionnaire du christianisme. Et tout un courant théologique rejoint le marxisme dans son aspiration à la transformation du monde. Comment est-ce possible après tant de décennies où l'hétérogénéité l'emporta si largement sur la connivence ?

Deux réponses convergent ici sur une même donnée fondamentale : il existe dans le marxisme — même et surtout chez Marx — une aspiration caractéristique du peuple d'Israël. Il existe chez les théologiens contemporains une volonté consciente de retrouver la source juive dont ils furent sevrés par la faute de la philosophie grecque culturellement dominante pendant des siècles ; une volonté consciente de remonter en-deçà du premier schisme dans l'Eglise dont parlait Harvey Cox. « Israël est une question vitale pour l'Eglise. Jésus est homogène à Israël, Jésus est homogène à l'homme »²⁵.

Le judaïsme se définit parfois comme une spiritualité du septième jour, symbolisée par l'exigence sabbatique. Cela Marx ne sut manifestement pas le voir puisqu'il réduisit le « fond humain » du judaïsme au simple besoin pratique. Injustice profonde mais paradoxalement réparée : le projet de Marx lui-même est à comprendre dans l'horizon du septième jour, comme aspiration sabbatique de l'économie et de la politique. Le véritable fond humain du marxisme est le véritable fond humain du judaïsme.

Dans son œuvre créatrice, Dieu consacra six jours à créer la nature et tous ses habitants. Six jours d'un travail heureux, puisqu'Il avait plaisir à en contempler le résultat, mais au terme desquels Il éprouva le besoin de se reposer. C'est ce septième jour, cet au-delà du travail que Dieu sanctifia et imposa à son peuple de respecter.

La Thora précise le sens du sabbat : jour de l'abondance, où point n'est besoin de se préoccuper de savoir si l'on aura à manger, car tout est à disposition. « Yahvé vous a imposé le sabbat : aussi vous procure-t-il, le sixième jour, de quoi manger pendant deux jours » (Exode, 16, 29).

Dans le Deutéronome est explicité le lien entre l'exigence sabbatique et l'humanisation des rapports sociaux. Le septième jour est comme la distance ironique prise avec la production et avec la domination, pour que tous puissent « reprendre haleine » (Ex. 23, 12), enfin vivre :

« Observe le jour du sabbat pour le sanctifier, comme te l'a commandé Yahvé, ton Dieu. Pendant six jours tu travailleras et tu feras tout ton ouvrage, mais le septième jour est un sabbat pour Yahvé ton Dieu. Tu n'y feras aucun ouvrage, toi, ni ton fils, ni ta fille, ni ton serviteur, ni ta servante, ni ton bœuf, ni ton âne, ni aucune de tes bêtes, ni l'étranger qui réside chez toi. Ainsi, comme toi-même, ton serviteur et ta servante pourront se reposer. Tu te souviendras que tu as été en servitude au pays d'Égypte et que Yahvé ton Dieu t'en a fait sortir d'une main forte et d'un bras étendu ; c'est pourquoi Yahvé ton Dieu t'a commandé de garder le jour du sabbat. » (Deutéronome 5, 12-15).

De même l'institution de l'année sabbatique est-elle la distance ironique prise avec l'accaparement des biens, le droit de propriété, les créances sur autrui. Les indigents, cette septième année, pourront se servir des produits du champ des autres, des fruits de la vigne et de l'olivier (Ex. 23, 10-11). La terre elle-même a droit au repos car elle appartient à Dieu (Lévitique 25, 23)²⁶.

L'horizon de l'économie marxienne participe de cette aspiration sabbatique à l'abondance, à un au-delà du travail, de la production, de l'exploitation des hommes. L'horizon de la politique marxienne participe de cette aspiration sabbatique à un au-delà de la domination. La violente critique de Marx du système capitaliste et de ses mécanismes aliénants participe de la critique des prophètes contre les infidélités d'Israël²⁷.

Conclusion du Livre III du *Capital* :

« A la vérité, le règne de la liberté commence seulement à partir du moment où cesse le travail dicté par la nécessité et les fins extérieures ; il se situe donc, par sa nature même, au-delà de la sphère de la production matérielle proprement dite. (...) Avec son développement, cet empire de la nécessité naturelle s'élargit parce que les besoins se multiplient ; mais, en même temps, se développe le processus productif pour les satisfaire. Dans ce domaine, la liberté ne peut consister qu'en ceci : les producteurs associés — l'homme socialisé — règlent de manière rationnelle leurs échanges organiques avec la nature et les soumettent à leur contrôle commun au lieu d'être dominés par la puissance aveugle de ces échanges ; et ils les accomplissent en dépensant le moins d'énergie possible, dans les conditions les plus dignes, les plus conformes à leur nature humaine. Mais l'empire de la nécessité n'en subsiste pas moins. C'est au-delà que commence l'épanouissement de la puissance humaine qui

est sa propre fin, le véritable règne de la liberté qui, cependant, ne peut fleurir qu'en se fondant sur ce règne de la nécessité. La réduction de la journée de travail est la condition fondamentale de cette libération. »²⁸

Le commun ressourcement des chrétiens et des marxistes à la spiritualité juive explique la déstabilisation des codes théologiques. Le reproche majeur adressé par la théologie classique à la nouvelle théologie politique, celui « d'horizontalisme », c'est à-dire le reproche de privilégier les dimensions terrestres et sociales du christianisme au détriment de ses dimensions de transcendance, s'éclaire à ce ressourcement²⁹.

Les Juifs contrastent volontiers leur propre vision du monde à la spiritualité du « huitième jour » des chrétiens, à cette certitude d'un triomphe déjà acquis, d'un au-delà de la mort et du temps humain offert par les mérites de la mort et de la résurrection du Christ. « C'est l'*Au-delà* que les Juifs ont refusé dans le message chrétien », nous dit André Néher³⁰. C'est l'*au-delà* que récusait Engels dans son étude sur le christianisme primitif. Tout un courant du judaïsme qui va des Sadducéens à Maïmonide, au hassidisme et, semble-t-il, à Néher lui-même, estime que l'homme meurt avec sa mort³¹. C'est la leçon reçue de Job : « Même si Dieu me tue, j'espère en Lui » (13, 15)³².

Ce soupçon porté par le judaïsme contre l'*au-delà* est repris — peut-être par le détour de la démythologisation de R. Bultmann — par Dietrich Bonhoeffer. Reportons-nous à sa lettre du 27 juin 1944.

« Contrairement à toutes les autres religions orientales, la foi de l'Ancien Testament n'est pas une religion de la rédemption. Le christianisme est néanmoins désigné comme telle. N'y a-t-il pas là une erreur capitale, par laquelle le Christ est séparé de l'Ancien Testament et interprété à partir des mythes de la rédemption ? (...) »

« On prétend qu'il est décisif que, dans le christianisme, l'espérance de la résurrection soit annoncée et qu'ainsi naisse une véritable religion de la rédemption. Tout le poids est donc sur l'*au-delà* de la mort. Et c'est là précisément que je vois l'erreur et le danger. Rédemption veut dire délivrance des soucis, de la misère, des angoisses et des désirs, du péché et de la mort dans un *au-delà* meilleur. Est-ce là vraiment l'essentiel du message du Christ dans les Evangiles et chez saint Paul ? Je le conteste. L'espérance chrétienne de la résurrection se distingue en ceci de l'espérance mythologique, qu'elle renvoie l'homme, d'une manière toute nouvelle et plus pressante que l'Ancien Testament, à la vie sur la terre »³³.

« Renvoyer à la vie sur terre » dit Bonhoeffer. C'est le cœur même de l'horizontalisme tant décrié par la théologie traditionnelle. Et A. Néher rend hommage à l'interprétation qu'Ernst Bloch propose des prophètes bibliques : « Ernst Bloch a admirablement rappelé comment les prophètes bibliques ont opéré un double renversement de la dynamique de l'utopie. Ils ont ramené à l'horizontale une verticale vers laquelle tend toute espé-

rance religieuse, et à laquelle le christianisme a donné son expression la plus absolue : les prophètes ont ainsi établi la dimension politique de la liberté »³⁴.

Le marxisme biblisé de Bloch ne contredit pas le marxisme athée de Marx. Il prolonge l'une des lignes seulement ébauchée par Marx : la ligne de l'horizon sabbatique. Le marxisme biblisé de Bloch et le marxisme athée de Marx ne contredisent pas non plus le judaïsme, tel du moins que nous le présente A. Néher. « On le voit : croire ou ne pas croire en Dieu, cette question n'a pas de sens sur l'arrière-plan de ce silence-défi. Ce qui est essentiel, c'est de croire ou de ne pas croire en l'homme. C'est l'appel et la réponse à Autrui qui crée le miracle »³⁵.

Henri Desroche a raison de souligner les paradoxes de Bonhoeffer « où s'entremêlent et se regroupent autour de son *etsi deus non daretur* les trois points du triangle Athéisme, Théologie, Sécularisation »³⁶. Mais ce qui est paradoxal pour le christianisme traditionnel ne l'est pas pour le judaïsme. La nouvelle théologie politique reprend de Bonhoeffer et de la spiritualité juive le soupçon contre la verticalité, contre l'immortalité platonicienne de l'âme, contre la position théiste du problème du Dieu unique. Par le biais de l'aspiration sabbatique du marxisme, de son exigence de justice, de sa militance pour les pauvres, elle s'entrelace dans la tradition mosaïque.

Il faut se garder de trop minimiser les distances qui séparent entre eux la Bible, Marx, Bloch, la nouvelle théologie politique des chrétiens. Mais ces distances, qui parurent naguère infranchissables, laissent cependant entrevoir aujourd'hui, à l'occasion d'une boucle de la culture, un principe qui peut servir de plateforme à un nouvel humanisme, commun par sa source et par ses objectifs : le « principe espérance », pour reprendre l'expression de Bloch.

André Néher voit précisément en l'espérance « le signe même d'une option juive commune à tout homme juif » ; elle est ce qui rapproche deux tempéraments aussi différents que celui d'Edmond Fleg, le croyant, et d'Ernst Bloch, l'athée³⁷. L'aporie de la nouvelle théologie politique est d'articuler la résurrection de Jésus-Christ à cette espérance « horizontale », éthique et messianique.

CONCLUSION

Une préoccupation majeure a parcouru ce travail de part en part, celle de déceler les voix de la culture profane qui retentissent dans le discours de l'Eglise, que ce soit au niveau officiel ou au niveau des intellectuels. A leur tour ces voix sont prises en charge par l'analyse qui voit en elles, par le détour de ce que nous avons appelé le modèle d'interlocution, des indices de solidarité avec tel ou tel groupe social ou acteur politique.

L'analyse nous a ainsi conduit à repérer dans le discours officiel de l'Eglise catholique la voix des *élites*, morales, politiques, économiques, culturelles, internationales. Nous en avons inféré le dialogue et la solidarité établis par l'Eglise avec des acteurs considérés comme ayant un rang homologue au sien résumable par le concept de pouvoir : pouvoir civil des gouvernants, pouvoir économique des possédants, pouvoir idéologique et moral des organisations internationales.

Au niveau de la nouvelle théologie politique, la voix culturelle qui domine est celle du courant philosophique et sociologique hégélo-marxiste. Il nous faut maintenant interpréter cette donnée dans l'optique du modèle d'interlocution.

Nous avons déjà évoqué cette conception de la nouvelle théologie politique d'un *Dieu partisan*, totalement identifié aux pauvres, aux opprimés, aux exploités¹. Cette thèse est centrale car elle est le support d'une politisation radicale de l'Eglise, de sa mission et de son discours. G. Gutiérrez a exprimé ce point de vue avec netteté :

« Cette annonce de l'Evangile qui appelle en « église » se fait à partir d'une option de solidarité réelle et active avec les intérêts et les luttes du pauvre et de la classe exploitée. Chercher à se situer dans ce « lieu » signifie une rupture radicale avec la manière de vivre, de penser et de communiquer la foi dans l'Eglise d'aujourd'hui. Cela exige une conversion à un autre monde, une intelligence de la foi d'un style nouveau, une reformulation du message »².

La partialité attribuée à Dieu implique une partialité du

discours théologique, qui devient discours militant, discours-arme dans le combat politique, discours de contestation et de protestation, pour reprendre la terminologie de Desroche. Dans un passage très lucide, Hugo Assmann reconnaît et assume cette partialité de la théologie politique qui l'entraîne aux frontières de l'idéologie :

« Une théologie qui se comprend comme prophétique se rapproche nécessairement de l'idéologie, en tant que cette dernière est l'instrument conceptuel de la lutte qui doit aboutir à la révolution. Comme son but est la suppression de l'idéologie qui maintient le statu quo par la contestation radicale de sa légitimité, elle ne pourra éviter complètement d'entrer dans la dialectique des idéologies en conflit, c'est-à-dire qu'elle doit prendre le risque d'être considérée elle-même comme une idéologie »³.

Assmann ajoute qu'une « telle théologie doit nécessairement rester ouverte et provisoire »⁴.

A nouveau nous sommes témoins de la cohérence liant ces trois éléments fondamentaux de la communication que sont l'émetteur, le destinataire et le code du message. Le théologien soucieux d'engagement, le théologien qui a fait cette « option de solidarité réelle et active avec les intérêts et les luttes du pauvre et de la classe exploitée » dont parle Gutiérrez, celui-là se voit comme nécessairement entraîné à la reformulation du message. Et se faisant la théologie prend le risque de passer pour une idéologie.

L'option partisane si ouvertement affirmée par la nouvelle théologie politique peut se traduire dans les termes du modèle d'interlocution développé plus haut : elle révèle tout à la fois une décision de déni d'interlocution avec la classe des exploités et une décision d'interlocution avec les pauvres et les opprimés. Selon cette logique, la nouvelle théologie politique doit d'un côté expulser toute trace d'un discours théologique conservateur et, de l'autre, elle doit incorporer des éléments discursifs émanant d'un émetteur identifiable aux « pauvres ».

Il serait cependant maladroit d'appliquer mécaniquement le modèle d'interlocution dans le cas présent.

Quels sont les destinataires de la nouvelle théologie politique ? S'il paraît vraisemblable que les pauvres et les opprimés en soient les destinataires ultimes, puisque cette théologie se veut une pratique de libération de la misère et de l'oppression, toute la codification du discours indique une catégorie de destinataires autres que les pauvres : le public cultivé qui lit les théologiens, les théologiens eux-mêmes, les militants politiques chrétiens ou non-chrétiens. En surimpression de l'option fondamentale pour les pauvres, apparaît l'option liant le discours à une prétention de scientificité (fondatrice de la théologie).

La nouvelle théologie politique a ainsi croisé le chemin d'un des soucis majeurs de la conscience occidentale, marier la rationalité et la militance. Il est vrai, comme l'ont noté F. Houtart et A. Rousseau, que les nouvelles théologies politiques définissent « une problématique où n'ont guère accès ceux qui ne disposent

pas de la légitimité culturelle ou qui ne maîtrisent pas les codes théologiques »⁵. A ce titre on peut déceler en elles un type de discours encore élitiste, même s'il s'agit cette fois d'élites, intellectuelles et militantes, situées à gauche.

Mais d'un autre côté, il y a ce constat que le « discours des pauvres » n'existe pas en tant que tel, parce que le pauvre est un homme sans voix et ce silence constitue le fond même de sa pauvreté. En l'absence d'une réappropriation populaire de la culture, le discours qui opte pour les opprimés doit passer par les circuits, les codifications, les publics du monde cultivé et de ses institutions (universités, éditeurs, revues, etc.). Entre l'intellectuel qui a la passion de l'engagement et le monde des pauvres, il y a une médiation obligée. Dans notre occident, le marxisme apparaît sans aucun doute comme l'une des médiations les plus adéquates entre le monde de la pensée, de la philosophie, des sciences humaines, et le monde muet du prolétariat, des bidonvilles et des prostituées. Le marxisme est le seul discours qui revendique simultanément la double crédibilité du discours scientifique — toute la thématique du socialisme scientifique, du matérialisme dialectique et historique comme science — et du discours militant.

Si donc il y a une voix marxisante qui parcourt le discours de la nouvelle théologie politique, indiquant une solidarité avec la « classe » des intellectuels de gauche, c'est parce que cette voix est apparue comme le seul détour culturel susceptible de rendre aux textes bibliques leur sonorité prophétique et militante.

Dans quel contexte ecclésial et, de manière plus globale, culturel la nouvelle théologie politique s'inscrit-elle ? Quel avenir peut-on entrevoir pour elle ?

La méfiance est grande à Rome à l'égard du courant de la nouvelle théologie politique, dont la conceptualisation hégélo-marxiste et les prises de position politiques soulèvent l'hostilité.

Une politique répressive est menée contre les théologiens de ce courant⁶. Alors qu'un Moltmann est l'un des penseurs les plus actifs et les plus écoutés au sein du Conseil Oecuménique, l'Eglise romaine refoule dans ses marges les théologiens les plus engagés.

Paradoxalement cette politique répressive s'inscrit dans un champ de forces qui infléchit l'Eglise romaine vers une ligne de pluralisation et de libéralisation de son propre discours politique, ainsi que nous l'avons indiqué en conclusion de notre première partie.

Mais le paradoxe n'est qu'apparent. Il renvoie à des structures de la société libérale fondée sur les différenciations et les antagonismes de type social, économique, politique, culturel, interpersonnel. Ces différenciations et ces antagonismes se retrouvent au sein de l'Eglise, la travaillent et la déchirent. Les intégristes de Mgr Lefebvre en expriment un pôle, la nouvelle théologie politique en exprime un autre. Le pouvoir ne peut

s'identifier à la ligne partisane de l'un ou de l'autre sans mener toute l'Eglise à son éclatement.

Ces ailes droite ou gauche, conservatrice ou progressiste, sont les signes des profonds clivages socio-politiques qui traversent l'Eglise. La stratégie romaine consiste à désamorcer cette situation explosive. Elle s'emploie à déjouer le diagnostic menaçant posé par Henry Mottu : « Nous vivons la fin de l'Eglise une et universelle et le début d'un affrontement littéralement œcuménique entre des Eglises rivales et antagonistes. La problématique confessionnelle s'est muée en problématique raciale, sociale et culturelle »⁷. Un intégriste comme Pierre Debray lance au P. Cardonnel : « Nous ne sommes pas de la même Eglise, nous ne servons pas le même Dieu »⁸.

A cette menace d'éclatement par excès de politisation, l'Eglise romaine a répondu en « pluralisant » au maximum le champ politique, c'est-à-dire en admettant une pluralité d'options politiques. En compensation, l'autorité tente de reconstituer l'unité du corps ecclésial en recourant au méta-social et au métapolitique : « Ce qui unit les fidèles en effet est plus fort que ce qui les sépare »⁹.

Ce pluralisme, officiellement prôné, comporte ses propres limites. Comme le pluralisme des sociétés libérales sur lequel il est finalement calqué, il se heurte aux discours qui le récusent en tant que pluralisme libéral, aux discours que l'on peut qualifier d'extrêmes. J.M. Aubert l'a noté : « ...les interventions de la hiérarchie se limitent alors à dénoncer l'incompatibilité des idéologies extrémistes, de droite ou de gauche, avec les exigences minimales portant sur l'homme et la société, que suppose la foi ; le reste est laissé au libre engagement politique du chrétien »¹⁰. L'abbé F. Varone souligne de même : « Il y aura donc en politique des non-sens évangéliques : toutes les options que l'Evangile ne peut admettre »¹¹.

Le magistère de l'Eglise romaine tente donc de refouler le politique à la périphérie : thématiquement, elle ne se prononcera plus que sur les « extrémismes » ; institutionnellement, en décentralisant les instances de la parole politique du Saint-Siège aux Eglises locales¹².

La nouvelle théologie politique plaidera que la souffrance des pauvres, le scandale de l'exploitation, l'indécence de la richesse, la cruauté des bourreaux sont les indications d'une situation en permanence extrême, d'un univers politique et social de non-sens évangélique absolu qui requiert une intervention urgente et massive des chrétiens. La décentralisation de la parole politique dans l'Eglise est peut-être la chance pour que ce plaidoyer ait un impact sur le discours des instances hiérarchiques locales et régionales, plus proches des urgences des masses qu'on ne l'est à Rome. A cet égard la *Déclaration de quinze évêques du Tiers-Monde* est significative, elle qui reprend les grands thèmes de la nouvelle théologie politique : identification de la révolution et de la conversion, « anecdotes » du Jugement dernier (Matthieu 25) et de l'Exode — « j'ai vu, j'ai vu la

misère de mon peuple ; j'ai entendu le cri que lui arrachent ses exploiters... Et j'ai résolu de le libérer » (Exode, 3, 7) ¹³. Seules les pratiques des Eglises locales au service du peuple donneront au discours de la nouvelle théologie politique l'authentification indispensable pour qu'elle ne soit pas une météore éphémère de la culture occidentale.

La nouvelle théologie politique, qui a eu recours à une conceptualisation proche de celle du marxisme, a en quelque sorte lié son sort au sien, sa crédibilité à la sienne. Or voici que notre occident redouble ses attaques contre l'œuvre de Marx et le mouvement communiste qui en découle. A l'assaut quasi naturel de la pensée conservatrice, il ajoute — fait nouveau qui laisse peut-être entrevoir un gauchisme post-marxiste — un assaut venant de jeunes intellectuels de gauche. La « nouvelle philosophie » qui fleurit actuellement rappelle bruyamment qu'à son tour le marxisme s'est figé en dogme, qu'à son tour il a cautionné une Realpolitik cruelle et déshumanisante. L'inspiration humaniste, sabbatique disions-nous, de Marx disparaît devant l'évidence du Goulag ¹⁴.

Peut-être la nouvelle théologie politique arrive-t-elle au moment exact où la culture occidentale, dans sa chasse incessante aux idoles, dans son obsession de ne pas être dupe, dans sa passion soupçonneuse, retourne ses armes contre celui qui fut l'un des maîtres du soupçon, selon l'expression de Paul Ricoeur. L'argument, pour paradoxal qu'il soit lorsqu'il est appliqué à Marx, se révèle d'une efficacité redoutable dans un monde qui se méfie viscéralement des pouvoirs pour les avoir trop adorés : le marxisme serait un avatar de cette philosophie occidentale qui tout entière aurait fixé, comme le dit André Glucksmann, la solidarité des chefs face au désordre ¹⁵.

Mais cela n'est peut-être que péripétie d'une culture affolée par le soupçon, profondément sceptique et désabusée. Après tout, à long terme, la Tradition de l'Eglise reconnaîtra les siens. Et le monde des pauvres, en une culture nouvelle et populaire, reconnaîtra aussi les siens. Espérons que ce seront les mêmes.

POINTS DE REPERE CHRONOLOGIQUES

1832	15 août	Grégoire XVI : <i>Mirari Vos</i> .
1834	25 juin	Grégoire XVI : <i>Singulari Nos</i> .
1864	8 décembre	Pie IX : <i>Quanta Cura</i> et <i>Syllabus</i> .
1870	20 septembre	Entrée des troupes italiennes à Rome. Pie IX interdit aux catholiques italiens de participer à la vie politique.
1878	février	Mort de Pie IX, élection de Léon XIII.
1878	28 décembre	<i>Quod Apostolici</i> (sur les erreurs modernes).
1881	29 juin	<i>Diuturnum</i> (sur l'origine du pouvoir).
1884	20 avril	<i>Humanum genus</i> (sur la franc-maçonnerie).
1885	1 ^{er} novembre	<i>Immortale Dei</i> (sur la constitution chrétienne des Etats).
1888	20 juin	<i>Libertas</i> (sur la liberté humaine).
1890	10 janvier	<i>Sapientiae christianae</i> (sur les devoirs des citoyens catholiques).
1891	15 mai	<i>Rerum Novarum</i> (sur les questions sociales).
1892	16 février	<i>Au milieu des sollicitudes</i> (sur le Ralliement).
1901	18 janvier	<i>Graves de communi</i> (sur la démocratie chrétienne).
1903	juillet/août	Mort de Léon XIII, élection de Pie X.
1905	9 décembre	Loi française de séparation de l'Eglise et de l'Etat.
1910	25 août	<i>Notre charge apostolique</i> (sur le Sillon).
1914	août/sept.	Mort de Pie X, élection de Benoît XV.
1914	1 ^{er} novembre	<i>Ad Beatissimi</i> .
1922	Janv./févr.	Mort de Benoît XV, élection de Pie XI.

1922	23 décembre	Ubi Arcano (sur la paix).
1925	11 décembre	Quas Primas (Christ-Roi).
1928		Mortalium Animos (contre l'œcuménisme).
1929	11 février	Accords du Latran.
1931	15 mai	Quadragesimo Anno (questions sociales).
1931	29 juin	Non` abbiamo bisogno (les excès du fascisme).
1937	14 mars	Mit brennender Sorge (le nazisme).
1937	19 mars	Divini Redemptoris (le communisme).
1939	février/mars	Mort de Pie XI, élection de Pie XII.
1948		Amsterdam : fondation du COE.
1949		Décrets du Saint-Office sur les catholiques et le communisme.
1958	octobre	Mort de Pie XII, élection de Jean XXIII.
1960		Création du Secrétariat pour l'unité des chrétiens.
1961		3 ^e Assemblée du COE, New-Dehli.
1961	15 mai	Mater et Magistra (sur les questions sociales).
1962	11 octobre	Ouverture du concile Vatican II.
1963	11 avril	Pacem in Terris (Paix, Droits de l'Homme).
1963	juin	Mort de Jean XXIII, élection de Paul VI.
1964	6 août	Ecclesiam Suam (sur le dialogue).
1964	4 octobre	Visite du pape à l'ONU (New York).
1965	8 décembre	Clôture du concile.
1966	15 février	Mort de Camilo Torrès.
1966	juillet	Conférence du COE « Eglise et Société »
1967	23 mars	Populorum Progressio.
1969		Programme du COE contre le racisme.
1971	14 mai	Octogesima Adveniens (lettre au cardinal Roy).
1971		2 ^e Synode romain des évêques.

BIBLIOGRAPHIE

I. Documents officiels, bibliographies

L'ouvrage de référence est le magistral recueil établi par le Père A.F. Utz, o.p. :

— *La Doctrine sociale de l'Eglise à travers les siècles : Documents pontificaux du XV^e au XX^e siècle*. (Textes originaux et traductions), publiés et introduits par Arthur F. Utz, avec la collaboration de Médard Boeglin, Herder, Bâle-Rome, Beauchesne et ses Fils, Paris, 1970, 4 vol.

Cette somme est incomplète en ce qui concerne Pie XII. Sur ce point il est nécessaire de se reporter à :

— *Pie XII. Relations humaines et société contemporaine. Synthèse chrétienne. Directives de S.S. Pie XII*. Version française d'après les documents originaux par Alain Savignat, selon l'édition allemande de A.F. Utz et J.F. Groner, 2 vol., Fribourg, éd. Saint Paul, 1956.

Les principaux documents pontificaux sont accessibles — en traduction française — dans la collection *Les enseignements pontificaux* préparée et présentée par les moines de Solesmes et éditée par Desclée & Cie. Nous avons particulièrement utilisé les volumes suivants :

- La Paix intérieure des Nations.
- La Paix internationale.
- L'Eglise.

En ce qui concerne les documents du concile Vatican II, la meilleure édition française est celle des Editions du Cerf :

- *L'Eglise de Vatican II*. Etudes autour de la Constitution conciliaire sur l'Eglise « Lumen Gentium ». Textes et commentaires, 3 vol., Paris, Le Cerf, 1966, coll. Unam Sanctam, 51 a-c.
- *L'Eglise dans le monde de ce temps*. Constitution pastorale « Gaudium et Spes ». Textes et commentaires, 3 vol., Paris, Le Cerf, 1967, coll. Unam Sanctam, 65 a-c.
- *La Liberté religieuse*. Déclaration « Dignitatis humanae per-

sonae ». Texte latin et traduction française, Paris, Le Cerf, 1967, coll. Unam Sanctam, 60.

Il existe deux précieuses bibliographies se rapportant aux questions traitées dans notre travail :

— Van der Bent, A.J., *The Christian Marxist Dialogue. An Annotated Bibliography, 1959-1969*. Geneva, World Council of Churches, 1969.

La seconde, malgré son titre, couvre les diverses théologies (des réalités terrestres, du travail, de l'histoire, de la révolution, de la paix, etc.) :

— *Towards a Theology of Development. An Annotated Bibliography compiled by Fr. Gerhard Bauer for Sodepax*, Geneva, Committee on Society, Development and Peace, 1970.

II. Ouvrages *

A la recherche d'une théologie de la violence, Paris, Le Cerf, 1968.

ALTHUSSER, Louis, et BALIBAR, Etienne, *Lire le Capital*, Paris, Maspéro, 2 vol., 1968.

ALVES, Rubem A., *Christianisme, opium ou libération ? Une théologie de l'espoir humain*. Traduit de l'américain par Marcelle Jossua, Paris, Le Cerf, 1972 (1969).

Analyse structurale et exégèse biblique, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1971.

ARVON, Henri, *L'esthétique marxiste*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970.

AUBERT, Jean-Marie, *Pour une théologie de l'âge industriel*. Tome 1 : Eglise et croissance du monde, Paris, Le Cerf, 1971.

AUSTIN, John Langshaw, *Quand dire, c'est faire*. Traduction française par Gilles Lane, Paris, Le Seuil, 1970 (1962).

BARTHES, Roland, *Le degré zéro de l'écriture, suivi de : Eléments de sémiologie*, Paris, Gonthier, 1970.

BARTHES, Roland, *S/Z. Essai*, Paris, Le Seuil, 1970.

BASTIDE, Roger, *Le proche et le lointain*, Paris, Cujas, 1970.

BERGER, Peter, *La religion dans la conscience moderne. Essai d'analyse culturelle*. Traduction de Joseph Feisthauer, Paris, Le Centurion, 1971 (1967).

BERNSTEIN, Basil, *Class, Codes and Control*, St Albans, Paladin, Granada Publishing Ltd, 1973.

BESRET, Bernard, *Clefs pour une nouvelle Eglise*, Paris, Seghers, 1971.

BIELER, André, *Une politique de l'espérance. De la foi aux combats pour un monde nouveau*, Genève-Paris, Labor et Fides - Le Centurion, 1970.

* Les dates entre parenthèses indiquent — pour les traductions — les dates de parution de l'édition originale.

- BIGO, Pierre, *La doctrine sociale de l'Eglise. Recherche et dialogue*, Paris, Presses Universitaires de France, 1965.
- BIOT, François, *Théologie du politique*, Paris, Editions Universitaires. Editions Témoignage chrétien, 1972.
- BISHOP, Jourdain, *Les théologiens de la mort de Dieu*, Paris, Le Cerf, 1967.
- BLANCHE, Robert, *Structures intellectuelles. Essai sur l'organisation systématique des concepts*, Paris, J. Vrin, 1969.
- BLOCH, Ernst, *Thomas Münzer, théologien de la révolution*, Paris, Julliard, 1964 (1921).
- BLOCH, Ernst, *Man on his own*, New York, Herder and Herder, 1970.
- BON, Frédéric, et BURNIER, Michel-Antoine, *Les nouveaux intellectuels*, Paris, Le Seuil, 1971.
- BONHOEFFER, Dietrich, *Résistance et soumission. Lettres et notes de captivité*. Traduction française de Lore Jeanneret, Genève, Labor et Fides, 1963 (1951).
- BULTMANN, Rudolf, *Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques*. Traduit de l'allemand par Pierre Jundt, Paris, Payot, 1969 (1949).
- CALVEZ, Jean-Yves, et PERRIN, Jacques, *Eglise et société économique. L'enseignement social des papes de Léon XIII à Jean XXIII*, Paris, Aubier, 2 vol., 1959-1963.
- CAMARA, Dom Helder, *Révolution dans la paix*, Paris, le Seuil, 1970 (1968).
- CAPORALE, Rock, *Les hommes du Concile. Etude sociologique sur Vatican II*. Traduit de l'américain par Jacques Mignon, Paris, Le Cerf, 1965 (1964).
- CARDONNEL, Jean, *Dieu est mort en Jésus-Christ*, Bordeaux, Ducros, 1967.
- CARDONNEL, Jean, *L'insurrection chrétienne*, Paris, Stock, 1975.
- CASANOVA, Antoine, *Vatican II et l'évolution de l'Eglise*, Paris, Editions Sociales, 1969.
- CERTEAU, Michel de, *L'étranger ou l'union dans la différence*, Paris, Desclée De Brouwer, 1969.
- CHENU, Marie-Dominique, *Pour une théologie du travail*, Paris, Le Seuil, 1955.
- CHOURAQUI, André, *La pensée juive*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968.
- Christianisme et révolution*, supplément à La Lettre, N° 119, Paris, 1968.
- CICOUREL, Aaron V., *Cognitive Sociology. Language and Meaning in Social Interaction*, Harmondsworth, Penguin Education, 1973.

- COMBLIN, Joseph, *Théologie de la révolution*, Paris, Editions Universitaires. Editions du Témoignage chrétien, 1970.
- Le Communisme en France et en Italie. Tome I : Le Communisme en France*, Paris, A. Colin, 1969, Cahiers de la Fondation nationale des sciences politiques, N° 175.
- CONGAR, Yves, *Sainte Eglise. Etudes et approches ecclésiologiques*, Paris, Le Cerf, 1963.
- CONGAR, Yves, *Esquisse du mystère de l'Eglise*, Paris, Le Cerf, 1966.
- CORNU, Daniel, *Karl Barth et la politique*, Genève, Labor et Fides, 1968.
- COTTIER, Georges M.M., *L'athéisme du jeune Marx. Ses origines hégéliennes*, Paris, J. Vrin, 1959.
- COTTIER, Georges M.M., *La mort des idéologies et l'espérance*, Paris, Le Cerf, 1970.
- COX, Harvey, *La cité séculière. Essai théologique sur la sécularisation et l'urbanisation*. Traduit de l'anglais par Simone De Trooz, Tournai, Casterman, 1968 (1965).
- COX, Harvey, *Responsables de la révolution de Dieu*. Traduit de l'anglais par Max Véga-Ritter, Paris, Ed. de l'Epi, 1969 (1963).
- COX, Harvey, *Ne le laissez pas au serpent*. Traduit de l'anglais par Simone De Trooz, Tournai, Casterman, 1969 (1964).
- DAIM, Wielfried, *Le feu sur la terre. Christianisme et révolution*. Traduit de l'allemand par Pierre Kamnitzer, Paris, Mame, 1969 (1967).
- DANSETTE, Adrien, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, Paris, Flammarion, 3 vol., 1948-1951-1957.
- DELFOSE, Pascale, *Une idéologie patronale. Essai d'analyse sémiotique*, Brussels-Paris, Aimav-Didier, 1974.
- DERRE, Jean-René, *Metternich et Lamennais d'après les documents conservés aux Archives de Vienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963.
- DES GRAVIERS, Jean, *Le droit canonique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1958.
- DESQUEYRAT, A., et HALBECQ, M., *L'enseignement « politique » de l'Eglise*, Paris, Spes, 2 tomes, 1960-1964.
- DESROCHE, Henri, *Marxisme et religions*, Paris, Presse Universitaires de France, 1962.
- DESROCHE, Henri, *Socialismes et sociologie religieuses*, Paris, Cujas, 1965.
- DESROCHE, Henri, *Sociologies religieuses*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968.
- DESROCHE, Henri, *Dieux d'hommes. Dictionnaire des messies, messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne*, Paris-La Haye, Mouton, 1969.

- DESROCHE, Henri, *Dieux d'hommes. Dictionnaire des messies*, 1973.
- DEUTSCH, Karl W., *The Nerves of Government. Models of political communication and control*, New York, Free Press, 1969.
- DIEZ-ALEGRIA, José-Maria, *Je crois en l'espérance*. Traduction française de Jacques Ducos, Paris, Le Centurion, 1974 (1972).
- Discussion sur la « théologie de la révolution »*, Paris, Le Cerf - Mame, 1972 (1969).
- DUCROT, Oswald, et TODOROV, Tzvetan, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Le Seuil, 1972.
- DUFF, Edward, *The Social Thought of the World Council of Church*, London - New-York - Toronto, Longmans-Green and Co., 1956.
- ECO, Umberto, *La structure absente. Introduction à la recherche sémiotique*. Traduit de l'italien par U. Esposito - Torrigiani, Paris, Mercure de France, 1972 (1968).
- ENGELS, Friedrich, *Contribution à l'histoire du christianisme primitif*. Traduction de Paul et Laura Lafargue, Paris, Librairie du Parti Socialiste (SFIO), 1901.
- ESCARPIT, Robert (sous la direction de —), *Le littéraire et le social. Eléments pour une sociologie de la littérature*, Paris, Flammarion, 1970.
- Evangile, Révolution, Violence*, Gembloux, IDOC - Duculot, 1970.
- FAYE, Jean-Pierre, *Théorie du récit. Introduction aux « Langages totalitaires »*, Paris, Hermann, 1972.
- FAYE, Jean-Pierre, *La critique du langage et son économie*, Paris, Editions Galilée, 1973.
- FESQUET, Henri, *Le Journal du Concile*, Le Jas par Forcalquier, Robert Morel, éditeur, 1966.
- FOUCAULT, Michel, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.
- FRANZONI, Jean-Baptiste, *La terre appartient à Dieu*. Traduit de l'italien par R. Gantoy, Paris, Le Centurion, 1973 (1973).
- FREUND, Julien, *Sociologie de Max Weber*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966.
- FRIEDLANDER, Saul, *Pie XII et le III^e Reich*. Documents. Paris, Le Seuil, 1964.
- GARDIN, Jean-Claude, *Les analyses de discours*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1974.
- GARAUDY, Roger, *Pour un modèle français du socialisme*, Paris, Gallimard, nouvelle édition, 1970.
- GARAUDY, Roger, *Parole d'homme*, Robert Laffont, 1975.
- GHEERBRANT, Alain, *L'Eglise rebelle d'Amérique latine*, Paris, Le Seuil, 1969.
- GIGLIOLI, Pier Paolo (éd.), *Language and Social Context*, Harmondsworth, Penguin Education, 1972.

- GILSON, Etienne, *Les tribulations de Sophie*, Paris, J. Vrin, 1967.
- GIRARDI, Jules *Christianisme, libération humaine, lutte des classes*, Paris, Le Cerf, 1972.
- GOLLWITZER, Helmut, *Athéisme marxiste et foi chrétienne*. Traduit de l'allemand par Bernard Delez, Casterman, 1965 (1965).
- GOLLWITZER, Helmut (éd.), *Une théologie de la révolution ?* Genève, Labor et Fides, 1968 (1967).
- GRAHAM, Robert A., *Vatican Diplomacy. A Study of Church and State on the International Plane*, Princeton N.Y., Princeton University Press, 1959.
- GRANT, Robert M., *A Short History of the Interpretation of the Bible*, London, Adam & Charles Black, 1964.
- GREIMAS, Algirdas Julien, *Sémantique structurale*, Paris, Larousse, 1966.
- GREIMAS, Algirdas Julien, *Du sens. Essais sémiotiques*. Paris, Le Seuil, 1970.
- GRITTI, J. ; GAURIER, B. ; PIERRE, B., *Langage du monde, langage d'Eglise*, Paris, Le Centurion, 1970.
- GUICHARD, Jean, *Eglise, lutte des classes et stratégies politiques*, Paris, Le Cerf, 1972.
- GUIRAUD, Pierre, *La sémiologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971.
- GUTIERREZ, Gustavo, *Théologie de la libération. Perspectives*. Traduit de l'espagnol par François Malley, Bruxelles, Editions Lumen Vitae, 1974 (1971).
- HALBWACHS, Maurice, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1952.
- HOUTART, François, *L'Eglise et le monde. A propos du schéma 17*, Paris, Le Cerf, 1964.
- HOUTART, François, *Religion and Ideology in Sri Lanka*, Bangalore, T.P.I., 1974.
- HOUTART, François, et REMY, Jean, *Eglise et société en mutation*, Mame, 1969.
- HOUTART, François, et REMY, Jean, *Sacerdoce, autorité et innovation dans l'Eglise*, Mame, 1970.
- HOUTART, François, et ROUSSEAU, André, *L'Eglise face aux luttes révolutionnaires. 1789 - Lutttes ouvrières du XIX^e siècle*, Bruxelles-Paris, Editions Vie Ouvrière - Les Editions Ouvrières, 1972.
- HOUTART, François, et ROUSSEAU, André, *L'Eglise et les mouvements révolutionnaires. Vietnam - Amérique latine - colonies portugaises*, Bruxelles-Paris, Editions Vie Ouvrière - Les Editions Ouvrières, 1972.
- HOUTART, François, et ROUSSEAU, André, *L'Eglise, force anti-révo-*

- lutionnaire ? Bruxelles - Paris, Editions Vie Ouvrière - Les Editions Ouvrières, 1973.
- HURNI, Bettina S., *Der Beitrag des Oekumenischen Rates der Kirchen zur Entwicklungshilfe*, Bern und Stuttgart, Verlag Paul Haupt, 1973.
- In Search of a Theology of Development*. Papers from a Consultation on Theology and Development held by Sodepax, in Cartigny, Switzerland, November 1969, Geneva, Committee on Society, Development and Peace.
- JAKOBSON, Roman, *Essais de linguistique générale*, Traduit de l'anglais par Nicolas Ruwet, Paris, Editions de Minuit, nouvelle édition, 1970.
- JARLOT, Georges, *Doctrine pontificale et histoire. L'enseignement social de Léon XIII, Pie X et Benoît XV vu dans son ambiance historique, 1878-1922*, Rome, Presses de l'Université grégorienne, 1964.
- JOURNET, Charles, *L'Eglise du Verbe Incarné*, Bruges, Desclée De Brouwer, 1955.
- JOURNET, Charles, *Théologie de l'Eglise*, Desclée De Brouwer, 1960.
- KIENTZ, Albert, *Pour analyser les media. L'analyse de contenu*, Mame, 1971.
- LEHMANN, Paul L., *Idéologie et incarnation. Un risque actuel de l'œcuménisme*, Genève, Foyer John Knox, 1962.
- LEVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.
- MALLEY, François, *Le Père Lebreton. L'économie au service des hommes*, Paris, Le Cerf, 1968.
- MANARANCHE, André, *Y a-t-il une éthique sociale chrétienne*, Paris, Le Seuil, 1969.
- MANNHEIM, Karl, *Idéologie et utopie*. Traduit de l'anglais par Pauline Rollet, Paris, Librairie Marcel Rivière et Cie, 1956 (1929).
- MARITAIN, Jacques, *La philosophie morale, Examen historique et critique des grands systèmes*, Paris, Gallimard, 1960.
- MARITAIN, Jacques, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Paris, Aubier-Montaigne, nouvelle édition, 1968.
- MARX, Karl, *La question juive, suivie de La question juive par Bruno Bauer*. Nouvelle traduction par Jean-Michel Palmier, Paris, Union générale d'Editions, 1968.
- MARX, Karl, *Œuvres. Economie*, édition établie par Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, 2 vol., 1965-1968.
- MARX, Karl, et ENGELS, Friedrich, *L'idéologie allemande*. Traduction de Renée Cartelle et Gilbert Badia, Paris, Editions Sociales, 1972.

- MEHL, Roger, *La théologie protestante*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966.
- METZ, J.B., *Pour une théologie du monde*. Traduit de l'allemand par Hervé Savon, Paris, Le Cerf, 1971 (1968).
- MISRAHI, Robert, *Marx et la question juive*, Paris, Gallimard, 1972.
- MOLES, Abraham, *Sociodynamique de la culture*, Paris - La Haye, Mouton, 1967.
- MOLTMANN, Jürgen, *Théologie de l'espérance. Etudes sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*. Traduit de l'allemand par Françoise et Jean-Pierre Thévenaz, Paris, Le Cerf-Mame, 3^e édition, 1973 (1964).
- MOLTMANN, Jürgen, *L'espérance en action. Traduction historique et politique de l'Evangile*. Traduit de l'allemand par Jean-Pierre Thévenaz, Paris, Le Seuil, 1973 (1971).
- MOUNIN, Georges, *Clefs pour la linguistique*, Paris, Seghers, 1971.
- MOUNIN, Georges, *Clefs pour la sémantique*, Paris, Seghers, 1972.
- NEHER, André, *Moïse et la vocation juive*, Paris, Le Seuil, nouvelle édition, 1969.
- NEHER, André, *L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Paris, Le Seuil, 1970.
- NEWMAN, J.H., *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*. Traduction de Marcel Lacroix, Paris, Desclée De Brouwer, 1964.
- OGLESBY, Carl, & SHAULL, Richard, *Containment and Change*, New York-London, Collier - Macmillan, 1967.
- PARSONS, Talcott, *Sociétés. Essai sur leur évolution comparée*. Traduit par Gérard Prunier, Paris, Dunod, 1973 (1966).
- PAUPERT, Jean-Marie, *Pour une politique évangélique*, Toulouse, Editions Edouard Privat, 1965.
- PREBISCH, Raul, *Vers une politique commerciale en vue du développement économique*. Rapport du secrétaire général de la Conférence des Nations-Unies sur le commerce et le développement, Paris, Dunod, 1964.
- PROPP, Vladimir, *Morphologie du conte, suivi de Les transformations des contes merveilleux*. Traduit par M. Derrida et T. Todorov, Paris, Le Seuil, 1970 (1928).
- RENDTORFF, Trutz, et TODT, Heinz Eduard, *Theologie der Revolution. Analysen und Materialien*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1968.
- ROBINSON, John A.T., *Honest to God*, London, SCM Press, 1963.
- ROCHER, Guy, *Talcott Parsons et la sociologie américaine*, Paris, Presses Universitaires de France, 1972.
- RODINSON, Maxime, *Mahomet*, Paris, Le Seuil, 1968.

- ROLLET, Henri, *L'action sociale des catholiques en France* (1871-1901), Paris, Editions contemporaines Boivin & Cie, 1947.
- ROUGEMONT, Denis de, *L'aventure occidentale de l'homme*, Paris, Albin Michel, 1957.
- ROY, Maurice, (Cardinal), *Construire la paix. Lettre à Paul VI et réflexions à l'occasion du dixième anniversaire de l'encyclique « Pacem in Terris »*, Paris, Le Centurion, 1973.
- RUBEL, Maximilien, *Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle*, Paris, Librairie Marcel Rivière et Cie, 1957.
- SEBAG, Lucien, *Marxisme et structuralisme*, Paris, Payot, 1973.
- SOLLE, Dorothee, *Politische Theologie*, Stuttgart, Kreuz Verlag, 1971.
- SPERBER, Dan, *Le structuralisme en anthropologie*, Paris, Le Seuil, 1973.
- TORRES, Camilo, *Ecrits et paroles*. Traduit de l'espagnol par Didier Coste, Jean-Michel Fossey, Henri de la Vega, Paris, Le Seuil, 1968.
- THILLET, Léon, *Les doctrines politiques de Léon XIII*, Bordeaux, 1914.
- VACCARI, Giuseppe, *Théologie et révolution*, Paris, Union générale d'Editions, 1971 (1969).
- Van der BENT, A.J., *The Utopia of World Community. An Interpretation of the World Council of Churches for Outsiders*, London, SCM Press, 1973.
- VILLAIN, Maurice, *Introduction à l'œcuménisme*, Casterman, 1964.
- WALLACE, Lillian Parker, *Leo XIII and the Rise of Socialism*, Durham, N.C., Duke University Press, 1966.
- WATZLAWICK, Paul ; HELMICK Beavin, Janet ; JACKSON, Don D., *Une logique de la communication*. Traduit de l'américain par Janine Morche, Le Seuil, 1972 (1967).
- WERNER, Heinrich, (éd.), *Christen und Revolution. Konvergenz und Theologie*, Köln, Pahl-Rugenstein Verlag, 1971.
- XHAUFFLAIRE, Marcel, *La « théologie politique »*, Paris, Le Cerf, 1972.
- XHAUFFLAIRE, Marcel (éd.) *La pratique de la théologie politique. Analyse critique des conditions pratiques de l'instauration d'un discours chrétien libérateur*. Paris - Tournai, Casterman, 1974.
- ZAHRNT, Heinz, *Aux prises avec Dieu. La théologie protestante au XX^e siècle*. Traduit de l'allemand par A. Liefoghe, Paris, Le Cerf, 1969 (1966).

III. Articles, contributions à des ouvrages collectifs, photocopiés

- ALTHUSSER, Louis, « Idéologie et appareils idéologiques d'Etat », *La Pensée*, N° 151, 1970, pp. 3-38.

- ALVES, Rubem A., « Theology and the Liberation of Man », *in* In Search of a Theology of Development. A Sodepax Report, *op. cit.*, pp. 75-92.
- ALVES, Rubem A., « God's People and Man's Liberation », *Communio Viatorum*, Vol. XIV, N° 2-3, 1971, pp. 107-115.
- ARMOGATHE, Jean-Robert, « Ernst Bloch, prophète marxiste ? », *Les Quatre Fleuves*, N° 2, 1974, pp. 108-114.
- ASSMANN, Hugo, « La situation des pays maintenus en état de sous-développement, comme lieu d'une théologie de la révolution », *in* : Discussion sur la théologie de la révolution, *op. cit.*, pp. 139-166.
- BARBARENA, Tomas Garcia, « Les sacrements dans le droit canonique », *Concilium*, N° 38, 1968, pp. 11-17.
- BASTIDE, Roger, « Le problème des mutations religieuses », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. XLVI, 1969, pp. 5-16.
- BASTIDE, Roger, « Mémoire collective et sociologie du bricolage », *L'Année sociologique*, vol. 21, 1970, pp. 65-106.
- BERGER, P.L., et LUCKMANN, T., « Aspects sociologiques du pluralisme », *Archives de sociologie des religions*, N° 23, 1967, pp. 117-127.
- BISHOP, Jordan, « Christianisme et révolution en Amérique latine », *Esprit* (1), janvier 1971, pp. 16-30.
- BLANQUART, Paul, « Foi chrétienne et révolution », *in* : A la recherche d'une théologie de la violence, *op. cit.*, pp. 137-155.
- BON, Frédéric, « Structure de l'idéologie communiste », *in* : Le communisme en France, *op. cit.*, pp. 107-140.
- BOROVJOV, Vitaly, « Pourquoi l'Evangile est révolutionnaire », *in* : Evangile, Revolution, Violence, *op. cit.*, pp. 165-174.
- BOURDIEU, Pierre, « Champ intellectuel et projet créateur », *Les Temps Modernes*, N° 246, novembre 1966, pp. 865-906.
- BOURDIEU, Pierre, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, Vol. XII, N° 3, juillet-septembre 1971, pp. 295-334.
- BRUN, Jean-Lucien, « Le Saint-Siège et les institutions internationales », *Annuaire Français de Droit International*, 1964, pp. 536-542.
- CASALIS, Georges, « Théologie de la révolution et révolution de la Théologie », *in* : Christianisme et révolution, *op. cit.*, pp. 55-61.
- CHAIGNE, Hervé, « L'association PAX », *Frères du Monde*, N° 39, 1966, pp. 5-49.
- CHENU, Marie-Dominique, « Les signes des temps. Réflexion théologique », *in* : L'Eglise dans le monde de ce temps, *op. cit.*, t. II, pp. 205-225.
- COMBLIN, Joseph, « Le thème de la libération dans la pensée

- chrétienne latino-américaine », *La Revue Nouvelle*, N° 4-5, mai-juin 1972, pp. 560-574.
- CONCATTI, Rolando, « Valeurs chrétiennes et révolution », in : *Christianisme et révolution*, *op. cit.*, pp. 62-69.
- COTTIER, Georges MM., « Difficultés d'une théologie de la libération », *Les Quatre Fleuves*, N° 2, 1974, pp. 64-81.
- DANIELOU, Jean, « Apocalyptique juive et messianisme chrétien », *Les Quatre Fleuves*, N° 2, 1974, pp. 10-21.
- « Déclaration de quinze évêques pour le Tiers-Monde », *Témoignage chrétien*, 31 août 1967.
- DEFOIS, Gérard, « Discours religieux et pouvoir social. Les responsables catholiques devant la crise française de mai 1968 », *Archives de Sociologie des Religions*, N° 32, 1971, pp. 85-106.
- DUMAS, André, « Le marxisme et le vécu religieux », *Esprit* (10), octobre 1966, pp. 469-480.
- FURTER, Pierre, « Utopie et marxisme selon Ernst Bloch », *Archives de Sociologie des Religions*, N° 21, 1966, pp. 3-21.
- GENETTE, Gérard, « Vraisemblance et motivation », *Communications*, N° 11, 1968, pp. 5-21.
- GOLLWITZER, Helmut, « La révolution du royaume de Dieu et la société », in : *Discussion sur la théologie de la révolution*, *op. cit.*, pp. 39-60.
- GRITTI, Jules, « Deux arts du vraisemblable », *Communications*, N° 11, 1968, pp. 99-121.
- HERMET, Guy, « Les fonctions politiques des organisations religieuses dans les régimes à pluralisme limité », *Revue française de science politique*, vol. XXIII, N° 3, juin 1973, pp. 439-472.
- HITZ, Paul, « Réflexions sur la théologie de notre temps », *Nouvelle Revue théologique*, t. XCIV, 1972, pp. 365-383 et 673-704.
- HOUTART, François, « Les aspects sociologiques des signes des temps », in : *L'Eglise dans le monde de ce temps*, *op. cit.*, t. II, pp. 171-204.
- HOUTART, François, « Stratégie pontificale et société internationale. Analyse des discours de Paul VI pendant ses voyages », in : Xhaufflaire, Marcel (éd.), *La pratique de la théologie politique*, *op. cit.*, pp. 115-133.
- HROMADKA, Joseph, L., « Au seuil du dialogue entre chrétiens et marxistes », *Les Cahiers Protestants*, N° 3, 1966, pp. 3-21.
- KAESTLI, Jean-Daniel, « Engagement révolutionnaire et théologie », *Les Cahiers Protestants*, N° 6, 1966, pp. 56-61.
- LA BRIERE, Yves de, « La condition juridique de la Cité du Vatican », *Académie de Droit International, Recueil des Cours*, 1930, t. III, pp. 115-165.

- LADRIERE, Paul, « L'athéisme au Concile Vatican II », *Archives de Sociologie des Religions*, N° 32, 1971, pp. 53-84.
- LALIVE d'EPINAY, Christian, « Religion, culture et dépendance en Amérique latine », *Archives de Sociologie des Religions*, N° 32, 1971, pp. 121-141.
- LANDOWSKI, Eric, « Le langage administratif », in : Sallois, Jacques (dir.) *L'Administration. Les hommes, les techniques, les rouages*, Paris, Centre d'Etude et de Promotion de la lecture, 1974, Coll. Les sciences de l'Action, pp. 358-389.
- LANTERNARI, Vittorio, « Synchrétismes, messianismes, néo-traditionalismes », *Archives de Sociologie des Religions*, N° 19, 1965, pp. 99-116 ; N° 21, 1966, pp. 101-110 ; N° 24, 1967, pp. 105-120.
- LIENARD, Georges, et ROUSSEAU, André, « Rapports sociaux et systèmes symboliques. Conditions et implications sociales des innovations théologiques et de leur utilisation », in : Xhaufflaire, Marcel (éd.), *La pratique de la théologie politique*, *op. cit.*, pp. 213-236.
- MATTHES, Joachim, « La doctrine sociale de l'Eglise comme système de connaissance », in : Xhaufflaire, Marcel (éd.), *La pratique de la théologie politique*, *op. cit.*, pp. 135-154.
- METZ, Johann-Baptist, « Théologie politique et liberté critico-sociale », *Concilium*, N° 36, 1968, pp. 9-25.
- MOTTU, Henry, « La critique feuerbachienne de la religion et la dernière période de la pensée de Bonhoeffer », *Esprit* (9), septembre 1970, pp. 432-450.
- MOTTU, Henry, « Vers une théologie de la libération (James Cone et Rubem Alves) », *Bulletin du Centre protestant d'études*, Genève, N° 1, mars 1972.
- NATANSON, Jacques-J., « Bonhoeffer théologien de la réalité », *Esprit* (9), septembre 1970, pp. 422-431.
- OSSIPOW, William, « Idéologie et reconnaissance », *Annuaire suisse de science politique*, N° 13, 1973, pp. 179-189.
- PAOLI, Arturo, « Un christianisme nouveau », *Esprit* (7-8), juillet-août 1973, pp. 141-149.
- POULAT, Emile, « La société religieuse et le problème du changement », *Revue française de sociologie*, Vol. VII, N° 3, 1966, pp. 291-305.
- RACINE, Nicole, « Le parti communiste français devant les problèmes idéologiques et culturels », in : *Le Communisme en France*, *op. cit.*, pp. 141-182.
- REMOND, René, « Typologies politiques et ecclésiologie », *Rapport au VIII^e Congrès mondial de l'Association internationale de science politique*, Munich, 1970 (polycopié).
- RICH, Arthur, « La révolution comme problème théologique », in : *Discussion sur la théologie de la révolution*, *op. cit.*, pp. 101-124.

- RICOEUR, Paul, « La critique de la religion et le langage de la foi », *Bulletin du Centre protestant d'études*, Genève, N° 4-5, juin 1964.
- ROIG, Charles, *Essai sur les systèmes terminologiques. Exposé méthodologique et application dans les sciences sociales, d'après l'œuvre de Kenneth Burke*, Grenoble, 1971, polycopié.
- ROIG, Charles, *A propos de l'analyse systémique du pouvoir*, Genève, Département de science politique, 1973, polycopié.
- ROIG, Charles, « Pour une théorie des typologies », in : *Annuaire suisse de science politique*, Vol. 16, 1976, pp. 9-42.
- SCHILLEBEECKX, Edward, « Portée théologique des déclarations du magistère en matière sociale et politique », *Concilium*, N° 36, 1968, pp. 27-44.
- SHAULL, Richard, « Revolution in theologischer Perspektive », in : Rendtorff T. und Tödt H.E., *Theologie der Revolution*, *op. cit.*, pp. 117-139.
- SHAULL, Richard, « Quand la révolution met l'Eglise et la théologie au défi », in : Gheerbrant, Alain, *L'Eglise rebelle d'Amérique latine*, *op. cit.*, pp. 363-374.
- SHAULL, Richard, « Liberation through Transformation », *Communio Viatorum*, Vol. XIV, N° 2-3, 1971, pp. 85-106.
- SILBERNER, Edmund, « Was Marx an Anti-semiter ? » *Historica Judaica*, Vol. XI, N° 1, April 1949, pp. 3-52.
- TOUCHARD, Jean, « Introduction à l'idéologie du parti communiste français », in : *Le Communisme en France*, *op. cit.*, pp. 83-106.
- VAN DEN WIJNGAERT, Louis, « Ernst Bloch : une philosophie de l'espérance », *La Revue Nouvelle*, N° 5-6, 1972, pp. 531-545.
- VIGNAUX, Georges, « Le discours argumenté écrit », *Communications*, N° 20, 1973, pp. 101-159.

INTRODUCTION

1. Dans la suite de ce travail, l'Eglise catholique sera souvent désignée comme *l'Eglise*. Il s'agit là d'une simple facilité terminologique qui voudrait laisser entièrement ouvert le problème théologique sous-jacent à ce terme.

2. Jean Touchard, « Introduction à l'idéologie du Parti communiste français » in : *Le communisme en France*, Paris, 1969, p. 85.

3. Lucien Sebag, *Marxisme et structuralisme*, Paris, 1973, p. 111.

CHAPITRE I

Section 1

1. Sur ces deux fonctions, cf. F. Houtart, *Religion and Ideology in Sri Lanka*, Bangalore, 1974, pp. 6-9. Pierre Bourdieu, in Genèse et structure du champ religieux, *Revue française de sociologie*, vol. XII, n° 3, 1971, p. 299, montre bien l'accord de Weber avec Marx en ce qui concerne la fonction de conservation de l'ordre social jouée par la religion.

2. H. Desroche, *Sociologies religieuses*, Paris, 1968, pp. 58-63.

3. *Ibid.*, p. 63.

4. C'est le « protest without » de J. Wach ; cf. *ibid.*, p. 70.

5. Cf. E. Bloch, *Thomas Münzer théologien de la révolution*, Paris, 1964. Nous reviendrons dans la deuxième partie de ce travail sur le rapport du marxisme et de la religion.

6. H. Desroche, *op. cit.*, p. 58.

7. F. Houtart, *op. cit.*, p. 16 et pp. 460 sq. Voir aussi F. Houtart et André Rousseau, *L'Eglise, force anti-révolutionnaire ?* Paris-Bruxelles, 1973, p. 84 ; P. Bourdieu, *op. cit.*, pp. 299-300.

8. Structure étatique non seulement au sens où il existe une analogie entre l'organisation de l'Eglise et celle des Etats, mais réellement au sens du droit international.

9. Sur la légitimation comme fonction *latente* de la religion, cf. F. Houtart et Jean Rémy, *Eglise et société en mutation*, Tours, 1969, pp. 175-176 et pp. 289-290.

10. Guy Rocher, *Talcott Parsons et la sociologie américaine*, Paris, 1972, p. 60.

11. Nous nous inspirons de K.W. Deutsch, *The Nerves of Government*, New York, 1969, p. 77.

12. *Ibid.*

Section 2

1. Y. Congar, *Esquisse du mystère de l'Eglise*, Paris, 1966, p. 43.

2. Ajoutons que les évêques, réunis en Concile œcuménique, **partagent** avec le pape la plénitude des pouvoirs concernant l'Eglise universelle.

3. Représentatif de cette tendance, le cardinal Journet. Cf. C. Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné*, Bruges, 1955.

4. Cf. *Lumen Gentium* N° 25.

5. Cf. C. Journet, *Théologie de l'Eglise*, 2^e édition, 1960, p. 169.

6. Cf. C. Journet, *L'Eglise du Verbe incarné*, p. 455.

7. *Ibid.*, p. 230.

8. Sur cette position, voir notamment Lecuyer J., La triple charge de l'évêque, in *L'Eglise de Vatican II, Commentaires de la Constitution dogmatique sur l'Eglise*, Paris, 1965, t. III, p. 896.

9. C. Journet, *Théologie de l'Eglise*, p. 171.

10. *Id.* *L'Eglise du Verbe incarné*, p. 231. (Souligné par l'auteur.)

11. A la place de coercitif, on trouve aussi les mots *exécutif* ou *administratif*. Cf. des Gravières, Jean, *Le Droit canonique*, Paris, 1958, p. 16.

12. Exemple donné par Journet, *L'Eglise du Verbe incarné*, p. 234.
13. *Ibid.*, pp. 246 sq.
14. *Ibid.*, pp. 255 sq.
15. Bigo Pierre, *La doctrine sociale de l'Eglise*, Paris, 1965, p. 1.
16. Pie XI, *Quadragesimo Anno*, p. 5.
17. *Ibid.*, pp. 16-17.
18. *Gaudium et Spes*, N° 2, § 1.
19. C. Journet, *op. cit.*, p. 234.
20. RR. PP. Desqueyrat et Halbecq, *L'enseignement politique de l'Eglise*, 1964, t. II « L'Eglise et l'Etat », pp. 44-45.
21. *L'Eglise de Vatican II*, *op. cit.*, t. I, pp. 74-75.
22. Betti V., Qualification théologique de la Constitution, in *L'Eglise de Vatican II*, *op. cit.*, tome II, p. 213.
23. Betti V., *op. cit.*, p. 217.
24. Liège A., in *Catholicisme, Hier, Aujourd'hui, Demain*, sous la direction de G. Jacquemet, Paris, 1956, t. IV, p. 116 (souligné dans le texte).
25. Le théologien suisse Hans Küng représente bien ce courant. Voir par exemple son ouvrage *Etre vrai, L'avenir de l'Eglise*, Bruges, 1968.
26. Schillebeeckx E., Portée théologique des déclarations du magistère en matière sociale et politique, *Concilium*, N° 36, 1968, p. 42.

Section 3

1. Y. Congar, *Sainte Eglise*, Paris, 1963, p. 492.
2. Barbarena T.G., Les sacrements dans le droit canonique, *Concilium* N° 38, 1968, p. 12.
3. Léon XIII, *Sapientiae christianae*, § 272-273.
4. C. Journet, *op. cit.*, p. 231.
5. G. Rocher, *op. cit.*, p. 63.
6. Y. Congar, *Esquisse...*, *op. cit.*, p. 46 (souligné par nous).
7. Concile du Vatican II, *Décret sur les Moyens de communication sociale*, chap. I, § 3.
8. K.W. Deutsch, *op. cit.*, p. 145.
9. *Lumen gentium*, *op. cit.*, N° 27.
10. Significatif à cet égard *Gaudium et Spes*, N° 76, § 4 : « Il faut en effet que tous ceux qui se vouent au ministère de la Parole divine utilisent les Voies et les moyens propres à l'Evangile qui, sur bien des points, sont autres que ceux de la cité terrestre. »
11. Les exemples d'un tel langage sont innombrables. Nous y reviendrons dans une analyse ultérieure plus détaillée.
12. *Gaudium et Spes*, N° 44, § 1.
13. J.H. Newman, *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*, traduction de Marcel Lacroix, Paris, 1964, p. 86.
14. J.M. Aubert, *Pour une théologie de l'âge industriel*, t. I, Paris, 1971, p. 85.
15. *Syllabus*, Proposition 80.
16. Quelles que soient les variations de l'environnement, la Parole, elle, ne change pas.

CHAPITRE II

1. *Au milieu des sollicitudes*, § 315.
2. A.F. Utz, in Papst Johannes XXIII, *Die Friedens Enzyklika Pacem in terris*, Freiburg - Basel - Wien, 1963, p. 17.
3. J.Y. Calvez, J. Perrin, *Eglise et société économique*, Paris, 1963, t. I, p. 22.

Section 1

1. Karl Marx, F. Engels, *L'idéologie allemande*, Paris, 1972, pp. 50-51.
2. Cf. L. Althusser, *Lire le Capital*, t. 1, Paris, 1968 ; pour un commentaire de la pensée d'Althusser sur ce point, cf. W. Ossipow, *Idéologie et*

reconnaissance, *Annuaire suisse de science politique*, N° 13, 1973, pp. 179-189.

3. J.L. Austin, *Quand dire, c'est faire*. Traduction française, Paris, 1970. Notons qu'Austin parle moins de fonctions que de valeurs du discours ; cf. *op. cit.*, p. 113.

4. *Ibid.*, pp. 185 sq.

5. *Ibid.*, p. 120.

6. *Ibid.*, p. 63.

7. *Ibid.*, p. 119.

8. O. Ducrot et T. Todorov, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, 1972, p. 428. Sur la théorie d'Austin et son application dans le domaine religieux, cf. aussi Jean Ladrière, *L'articulation du sens. Discours scientifique et parole de la foi*, Paris, 1970.

9. K. Marx, F. Engels, *op. cit.*, p. 87 (souligné dans le texte).

10. G. Rocher, *Introduction à la sociologie générale*, T. I, L'Action sociale, Paris, 1968, p. 127.

11. K. Marx, F. Engels, *op. cit.*, p. 51.

12. Lettre d'Engels à H. Stackenbourg (25-1-1894) citée dans H. Arvon, *L'esthétique marxiste*, Paris, 1970, p. 26 (souligné dans le texte).

13. Manifeste communiste, in *Œuvres complètes*, t. I, Paris, 1965, p. 180.

14. L. Sebag, *Marxisme et structuralisme*, Paris, 1964, p. 103. Il s'agit du livre de Garaudy, *L'Eglise, le communisme et les chrétiens*, Paris, 1947.

15. L. Althusser, *Lire le Capital*, t. I, pp. 62-63.

16. L. Althusser, Idéologie et appareils idéologiques d'Etat, *La Pensée*, n° 151, 1970, p. 32.

17. Cf. W. Ossipow, *op. cit.*, p. 185.

18. Cf. *Communications*, N° 11, 1968.

19. G. Genette, Vraisemblance et motivation, *Communications*, N° 11, 1968, p. 6.

20. *Ibid.*, p. 8.

21. P. Bourdieu, Champ intellectuel et projet créateur, *Les Temps Modernes*, N° 246, novembre 1966, p. 865.

22. Harold D. Lasswell, Structure et fonction de la communication dans la société, art. traduit et paru in F. Balle et J.G. Padioleau, *Sociologie de l'Information, textes fondamentaux*, Paris, 1973, pp. 31-41. Notre citation : p. 31.

23. Il existe des variantes terminologiques pour désigner les six éléments : on trouve parfois destinataire pour émetteur, récepteur pour destinataire, medium pour canal, référent pour objet, etc.

24. Inspirée de R. Jakobson, *Essais de linguistique générale*, Paris, 1970, p. 214.

25. Voir à ce sujet Georges Mounin, *Clefs pour la linguistique*, Paris, 1971, p. 35.

26. R. Jakobson, *op. cit.*, p. 31.

27. Pascale Delfosse, *Une idéologie patronale*, Bruxelles, Paris, 1974, p. 54.

28. P.L. Berger, *La religion dans la conscience moderne*, Paris, 1971, p. 219.

29. Pierre Bourdieu, *op. cit.*, p. 865.

30. *Ibid.*, p. 873.

31. Cf. P.L. Berger, *op. cit.*, pp. 233 sq. On retrouve les phénomènes de standardisation et de différenciation sous les noms de « interaction symétrique » et « interaction complémentaire » dans l'excellent ouvrage consacré à la problématique psychologique et psychiatrique de la communication : P. Watzlawick, J. Helmick-Beavin, D. Jackson, *Une logique de la communication*. Traduction française, Paris, 1972. Sur les interactions, cf. pp. 65 sq.

32. D. Sperber, *Le structuralisme en anthropologie*, Paris, 1968, p. 73.

33. *Ibid.*, p. 84.

34. Déjà le Christ disait : « A vous le mystère du Royaume de Dieu a été donné ; mais à ceux-là qui sont dehors tout arrive en parabole, afin qu'ils aient beau voir et n'aperçoivent pas, qu'ils aient beau entendre et

ne comprennent pas, de peur qu'ils ne se convertissent et qu'il ne leur soit pardonné. » (Marc, 4, 10).

35. U. Eco, *La structure absente*, Paris, 1972, pp. 155-156 (souligné par nous).

36. Dans ce cas le destinataire pourrait se comparer avec ce que la psychologie sociale appelle le *groupe de référence*, c'est-à-dire le groupe par rapport auquel un individu construit sa personnalité en se comparant à lui et en adoptant ses normes.

37. J. Dubois, Pour une critique littéraire sociologique, in R. Escarpit, *Le littéraire et le social*, Paris, 1970, p. 63.

38. P. Bourdieu, *op. cit.*, p. 873.

39. M. de Certeau, *L'étranger ou l'union dans l'indifférence*, Paris, 1969, p. 157.

40. R. Misrahi, *Marx et la question juive*, Paris, 1972, pp. 237-239.

41. L. Althusser, *Lire le Capital*, t. I, *op. cit.*, p. 62.

42. Aaron V. Cicourel, *Cognitive Sociology*, Harmondsworth, 1973, pp. 52-53.

43. *Ibid.*, p. 54.

44. M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, 1952, p. 203.

45. Roger Bastide, Mémoire collective et sociologie du bricolage, *L'Année sociologique*, vol. 21, 1970, p. 79.

Section 2

1. En opposition à la *syntaxe* et à la *sémantique*, on peut caractériser la *pragmatique* comme suit : « Nous en tenant à la définition reçue du terme, une affirmation sur le langage sera pragmatique dans la mesure où elle mentionnera essentiellement les usagers du langage, c'est-à-dire les personnes qui communiquent les unes avec les autres à l'aide de celui-ci », cf. Léo Apostel, *Syntaxe, sémantique et pragmatique*, in Jean Piaget, *Logique et connaissance scientifique*, Paris, 1967, p. 303. Il est certain que les analyses d'Austin s'intègrent à une pragmatique de la communication.

2. Sur le lien entre réseau et idéologie, cf. Charles Roig, *L'idéologie comme grammaire : essai de définition à propos de Lénine et des léninismes*, Genève, 1977.

3. Télégramme de Menshausen, cité par S. Friedländer, *Pie XII et le III^e Reich*. Documents, Paris, 1964, p. 51.

4. Léon XIII, *Libertas*, § 212.

5. *Populorum Progressio* N° 13.

6. *Allocution du 20-2-1949*, § 1045.

7. *Rerum Novarum*, p. 15.

8. *Immortale Dei*, § 127. Voir aussi *Au milieu des sollicitudes*, § 313.

9. Calvez et Perrin, *op. cit.*, p. 25.

10. *Humanum Genus*, § 122. Voir aussi *Libertas*, § 188.

11. § 62.

12. *Sapientiae Christianae*, § 249.

13. *Quod Apostolici*, § 62.

14. *Ibid.*, § 68, 70. *Diuturnum*, § 90.

15. *Sapientiae Christianae*, § 279.

16. Seule l'édition de A.F. Utz des documents pontificaux (voir bibliographie générale) contient toutes les adresses liminales souvent éliminées des autres éditions.

17. Il s'agit du grand document de Léon XIII enjoignant les catholiques de se rallier à la république. Il fut rédigé directement en français et sa parution fut précédée d'une interview du pape à un quotidien français à fort tirage. Nul doute que le souci d'efficacité sociale du message n'était pas absent.

18. N° 2, § 1.

19. Paul Ladrière, L'athéisme au Concile Vatican II, in *Archives de sociologie des Religions*, N° 32, 1971, p. 64.

20. Joachim Matthes, La doctrine sociale de l'Eglise comme système de connaissance, in Xhaufflaire Marcel, *La pratique de la théologie politique*, 1974, p. 151.
21. *Ibid.*
22. *Diuturnum*, § 90 ; voir aussi *Immortale Dei*, § 147.
23. § 90. Il s'agit d'Alexandre II de Russie assassiné en 1881.
24. § 64. Allusion aux attentats contre Guillaume I^{er} en 1878, attribués aux socialistes.
25. Léon XIII, *Quod Apostolici*, § 70.
26. *Diuturnum*, § 103.
27. Cf. *ibid.*, § 105. Voir aussi *Libertas*, § 221.
28. *Immortale Dei*, § 129.
29. § 142.
30. *Diuturnum*, § 91 ; cf. aussi § 107 ; *Quod Apostolici*, § 72 à 75 ; 83.
31. Dans *Mirari Vos*, in Edition Utz, t. I, p. 152.
32. *Ibid.*, § 136.
33. § 137.
34. *Quod Apostolici*, § 72 ; cf. aussi § 75 ; *Diuturnum*, § 97 à 103.
- Immortale Dei*, § 128 et 140 ; *Libertas*, § 189 ; *Au milieu des sollicitudes*, § 316.
35. A.J. Greimas, *Sémantique structurale*, Paris, 1966, p. 120.
36. Le concept de noyau doctrinal sera développé au chapitre suivant.
37. *Quod Apostolici*, § 70.
38. *Ibid.*, § 83.
39. *Diuturnum*, § 107.
40. A.F. Utz, in Johannes XXIII, *Die Friedens Enzyklika Pacem in Terris*, *op. cit.*, pp. 13 et suivantes.
41. François Houtart, Stratégie pontificale et société internationale, in Xhaufflaire Marcel, *op. cit.*, p. 127.
42. *Ibid.*, p. 131.
43. *Quod Apostolici*, § 84 ; voir aussi *Diuturnum*, § 108.
44. *Immortale Dei*, § 135.
45. *Ibid.*, § 144.
46. *Libertas*, § 229.
47. *Ibid.*, § 231.
48. Léon XIII, *Redditae mihi*, 28-12-1890 à l'évêque de Saint-Flour, § 294.
49. Dans un chapitre ultérieur, le concept de pluralisation du discours sera développé.
50. *Libertas*, § 231 ; cf. aussi *Au milieu des sollicitudes*, § 314.
51. *Notre charge apostolique*, § 451.
52. *Sapientiae Christianae*, § 269.
53. *Ibid.*, § 268.
54. *Ibid.*, § 277.
55. Pie X, *Notre charge apostolique*, § 428. Le pape fait ici allusion à Marc Sangnier et ses disciples regroupés dans le Sillon.
56. Jules Gritti, Deux arts du vraisemblable, in *Communications* N° 11, 1968, p. 102.
57. Pie IX, *Lettre à l'évêque de Quimper*, § 55.
58. *Quadragesimo Anno*, p. 48.
59. Chapitre V sur l'évolution du discours politique de l'Eglise.

CHAPITRE III

Section 1

1. R. Barthes, *S/Z*, Paris, 1970, p. 20, cf. la *péricope* des exégètes.
2. R. Jakobson, *op. cit.* p. 211.
3. *Ibid.*, pp. 213-220.
4. Lorsqu'il y a plusieurs termes sous une même rubrique, ils sont synonymes.
5. Des procédés stylistiques tels que la métaphore ou l'antithèse (ex. lumière - ténèbres) renforcent l'argumentation, la valorisent. Un exemple

de ce recours à une rhétorique ornementative est mentionné au chap. IV, sect. 1, § 1.

6. Nous adopterons désormais le terme « constatif » qui vient de Austin. De même nous parlerons de proposition normative plutôt que conative. Qu'il soit bien clair que notre typologie est purement *ad hoc*, taillée sur les besoins du corpus, la seule typologie à valeur générale étant celle de Jakobson.

7. Cf. L. Althusser, *Lire le Capital*, t. II, Paris, 1968, pp. 6 sq.

8. Abraham Moles, *Sociodynamique de la culture*, Paris-La Haye, 1967, p. 114 (souligné dans le texte).

9. *Ibid.*, p. 118.

10. Léon XIII, *Immortale Dei*, § 143 ; sur ce point cf. aussi *Quod Apostolici*, § 65, *Diuturnum*, § 107 et l'introduction à *Rerum Novarum*.

Section 2

1. R. Jakobson, *op. cit.*, p. 177.

2. Pascale Delfosse, *op. cit.*, p. 54.

3. P. Bourdieu, *op. cit.*, p. 891.

4. Cf. chapitre II, section 1.

5. Cf. chapitre III, section 1.

6. C'est, notamment, le cas du P. Bigo, qui écrit dans sa *Doctrine sociale de l'Eglise*, Paris, 1965, p. 7 : « Il n'y a pas de doctrine chrétienne qui n'ait sa source dans l'Ecriture et la Tradition. La doctrine sociale de l'Eglise n'échappe pas à cette règle. Beaucoup se la représentent comme une création du magistère, à la fin du XIX^e siècle, pour ne pas être dépassé par l'événement. C'est là un schéma inacceptable. Le magistère n'a pas d'autre mission que d'annoncer la parole de Dieu. Et tout enseignement doctrinal qui n'aurait pas un lien avec l'unique révélation, serait irrecevable. »

7. Cf. *Les Etudes*, février 1966.

8. Paul Ladrière, *op. cit.*, p. 65.

9. Jean Rémy, *Conflit et dynamique sociale dans une société complexe*, in François Houtart et Jean Rémy, *Eglise et société en mutation*, 1969, p. 282.

10. Harvey Cox, *Responsables de la révolution de Dieu*, Paris, 1969, p. 37.

11. François Biot, *Théologie du politique*, Paris, 1972, p. 164.

12. Henri Desroche, *Sociologie de l'espérance*, Paris, 1973, pp. 132 à 137.

13. *Rerum Novarum*, dont est tirée cette citation, contient évidemment de nombreuses citations de l'Ecriture et de la Tradition. Nous n'analysons que celles spécifiquement relatives à la propriété privée.

14. *Rerum Novarum*, p. 11.

15. *Gaudium et Spes*, § 69 à 72.

16. P. Bigo, *op. cit.*, p. 2.

17. Calvez et Perrin, *op. cit.*, p. 99.

18. Sur le concept de noyau, cf. l'étude de F. Bon, *Structure de l'idéologie communiste*, in *Le communisme en France*, *op. cit.*, p. 140.

19. Saint Paul, *épître aux Romains*, 13, 1-5.

20. *Quod Apostolici*, § 73 ; *Diuturnum*, § 95 et 98 ; *Immortale Dei*, § 128 et 136 ; *Au milieu des sollicitudes*, § 321 ; *Poloniae populum*, § 386 ; *Ad Beatissimi*, § 477 ; *Ubi Arcano*, § 511 ; *Pacem in Terris* N° 46 ; *Gaudium et Spes* N° 74.

21. Cf. R. Bastide, *Le proche et le lointain*, Paris, 1970.

22. Il existe une ambiguïté dans la théologie catholique à ce sujet. D'une part l'affirmation du consensus nécessaire de l'Eglise pour la définition de l'objet de foi, ce qui implique évidemment une conception du temps « long » selon l'adage « *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est* » ; d'autre part l'affirmation de la structure descendante de l'autorité et de la communication de la vérité. On retrouve cette ambiguïté dans un document récent de la Congrégation pour la doctrine de la foi : « L'infaillibilité de l'Eglise dans son ensemble » est le privilège du peuple de Dieu. Mais « seuls les pasteurs, successeurs des apôtres, peuvent enseigner les fidèles... et ceux-ci sont tenus d'adhérer à leur ensei-

gnement donné au nom du Christ. Le magistère ne se réduit pas à ratifier le consentement des fidèles, mais peut l'anticiper et l'exiger.» (Cf. *Le Monde*, 7 juillet 1973.)

23. André Biéler, *Une politique de l'espérance*, Paris-Genève, 1970, p. 30.

24. Paul VI, *Ecclesiam Suam*, N° 118.

25. *Immortale Dei*, § 151.

26. *Ibid.*, § 153.

27. *Ibid.*, § 154.

28. *Ibid.*, § 164.

29. *Libertas*, § 219 et 220.

30. A. Moles, *op. cit.*, p. 172.

Section 3

1. Matthieu 19, 16-23.

2. *Ad Apostolorum Principis*, 29 juin 1958, in *L'Eglise*, coll. Les Enseignements Pontificaux, § 1525.

3. Cf. Calvez et Perrin, *op. cit.*, p. 63 ; J.M. Aubert, *op. cit.*, pp. 314-315.

4. Etienne Gilson, *La philosophie au Moyen-Age*, Paris, 1967, p. 442.

5. Robert Lenoble, *Esquisse d'une histoire de l'idée de Nature*, Paris, 1969, p. 295.

6. *Rerum Novarum*, p. 9.

7. *Ibid.*, p. 12.

8. *Ibid.*, p. 29.

9. *Ibid.*, p. 34.

10. *Ibid.*, p. 35.

11. *Ibid.*, p. 40.

12. *Ibid.*, p. 11.

13. Il est intéressant de constater que le logicien et philosophe américain Charles Morris concevait lui aussi l'univers comme source de messages, comme ensemble de signes, objets possibles d'une « sémiotique ». Cf. à ce sujet Jean-Claude Gardin, *Les analyses de discours*, Neuchâtel, 1974, pp. 73-74. Sur le même sujet, cf. aussi A.J. Greimas, *Du Sens*, Paris, 1970, le chapitre intitulé « Conditions d'une sémiotique du monde naturel », pp. 49-91.

14. *Libertas*, § 181.

15. Calvez et Perrin, *op. cit.*, p. 70.

16. Pie XI, *Mit brennender Sorge*, § 676 ; voir aussi Léon XIII, *Libertas*, § 181 et Pie XI, *Quadragesimo Anno*, p. 18.

17. Georges M.M. Cottier, *La mort des idéologies et l'espérance*, Paris, 1970, p. 101.

18. Antoine Vergote, *Interprétation du langage religieux*, Paris, 1974, p. 63.

19. Robert Jacquin, Un frère de Massimo d'Azeglio : Le P. Taparelli d'Azeglio (1793-1862), Paris, 1943, cité par Marcel Prelot, Taparelli d'Azeglio et la renaissance du droit naturel au XIX^e siècle, in *Le Droit naturel, Annales de Philosophie politique*, III, Paris, 1959, p. 197.

20. *Libertas*, § 172.

21. *Allocution au Patriciat romain*, 16 janvier 1949, § 938.

22. *Quod Apostolici*, § 74.

23. *Allocution au Patriciat romain*, 5 janvier 1942, § 770.

24. *Rerum Novarum*, p. 31.

25. *Ibid.*, p. 36.

26. *Ibid.*

27. *Mater et Magistra*, pp. 34-35.

28. R. Barthes, S/Z, *op. cit.*, p. 104.

29. *Rerum Novarum*, p. 17, repris par Pie XI, *Quadragesimo Anno*, p. 22.

30. *Quadragesimo Anno*, p. 26.

31. *Rerum Novarum*, p. 37.

32. *Quadragesimo Anno*, p. 23.

33. *Ibid.*, pp.38 sq.
34. *Ibid.*, p. 40.
35. *Ibid.*, p. 41.
36. *Rerum Novarum*, p. 21.
37. *Ibid.*, p. 20 (souligné dans le texte).
38. *Ibid.*, p. 21.
39. *Quadragesimo Anno*, p. 21.
40. *Ibid.*, p. 21.
41. *Ibid.*, p. 52.
42. Pie XII, *Radio-Message de Noël 1944*. Le § 843 distingue entre peuple et masse.
43. *Rerum Novarum*, p. 31.
44. *Ibid.*
45. *Allocution du Sacré Collège*, 24 décembre 1920, § 501.
46. *Ad beatissimi*, § 479.

CHAPITRE IV

Section 1

1. Cf. notre chapitre III, section 1.
2. J.Y. Calvez et J. Perrin, *op. cit.*, p. 23.
3. Jules Gritti, *op. cit.*, p. 104.
4. Cf. Pie XI, *Quadragesimo Anno*, p. 5.
5. *Quod Apostolici*, § 61-62.
6. *Diuturnum*, § 90.
7. *Immortale Dei*, § 127.
8. *Notre charge apostolique*, § 420.
9. *Ibid.*, § 423.
10. *Quadragesimo Anno*, p. 16.
11. *Octogesima Adveniens* N° 27.
12. *Quod Apostolici*, § 61.
13. *Diuturnum*, § 92.
14. *Rerum Novarum*, p. 15.
15. *Quadragesimo Anno*, p. 5.
16. *Allocution au Patriciat romain*, 16 janvier 1946, § 932.
17. *Ibid.*, § 933.
18. *Mater et Magistra*, pp. 21 à 24.
19. *Ibid.*, p. 23.
20. *Gaudium et Spes* N° 34.
21. *Allocution du 7 janvier 1967*, Edition Utz, *op. cit.*, t. I, p. 124 sq. N° 189 à 195.
22. *Octogesima Adveniens* N° 12.
23. *Ibid.*, N° 20.
24. Karl Marx, *Misère de la philosophie*, in *Œuvres complètes*, t. I, Paris, 1965, p. 80 (souligné dans le texte).

Section 2

1. A.J. Greimas, *Sémantique structurale*, Paris, 1966, p. 19.
2. *Ibid.*, p. 20.
3. G.W.F. Hegel, *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, § 114.
4. Robert Blanché, *Structures intellectuelles*, Paris, 1966, p. 11.
5. *Ibid.*, p. 11.
6. Cf. A.J. Greimas, *Du Sens*, Paris, 1970, chap. intitulé « Les jeux des contraintes sémiotiques » en collaboration avec F. Rastier ; Pascale Delfosse, *op. cit.*
7. D'après R. Blanché, *op. cit.*, p. 23.
8. Cf. R. Blanché, *op. cit.*, chapitres III et IV.
9. A.J. Greimas, *Du Sens*, pp. 141 sq. Nous simplifions la présentation, notamment la notation complexe de l'auteur que nous remplaçons par la notation traditionnelle, A, E, I, O.
10. Reprenant un terme de Michel Foucault, Greimas, *op. cit.*, p. 152,

appelle *épistémé* les configurations historiques concrètes des systèmes signifiants.

11. Charles Roig, *A propos de l'analyse systémique du pouvoir*, Genève, 1973, notamment p. 28.

12. *Ibid.*, p. 24.

13. Cf. C. Roig. Pour une théorie actualisée des typologies, in *Annuaire suisse de science politique*, vol. 16, 1976, pp. 10 sq.

14. Cf. à ce sujet la triade de R. Blanché.

15. L'octroi du titre d'ancien combattant aux militaires ayant servi en Afrique du Nord, *Le Monde*, 13 décembre 1973, p. 9.

16. J.L. Austin, *op. cit.*, p. 71.

17. *Rerum Novarum*, pp. 13-14.

18. *Quadragesimo Anno*, p. 44.

19. Pie IX, *Quanta Cura et Syllabus*, J.J. Pauvert éditeur, Paris, 1967, p. 38.

20. *Ibid.*, p. 67.

21. cf. réf. suivante p. 751.

22. Joseph Leclerc, Le Syllabus a cent ans, *Les Etudes*, 1964, p. 746.

23. De longs extraits de la brochure de Mgr Dupanloup sont donnés en annexe de Pie IX, *Quanta Cura et Syllabus*, *op. cit.* Notre citation, cf p. 104 (souligné dans le texte).

24. Pour la discussion du principe de non-intervention, cf. *ibid.*, pp. 104 à 106.

25. *Rerum Novarum*, p. 14.

26. *Quod Apostolici*, § 71.

27. *Actes*, 5, 29. Dans notre corpus, ce passage est cité dans six documents différents, de Léon XIII à Jean XXIII : Léon XIII *Quod Apostolici*, § 76 ; *Diuturnum*, § 99 ; *Immortale Dei*, § 135 ; *Sapientiae Christianae*, § 254 ; Pie X, *Editae Saepe*, § 416 ; Jean XXIII, *Pacem in Terris* N° 51.

28. *Diuturnum*, § 103.

29. *Pacem in Terris* N° 52.

30. *Populorum Progressio* N° 31.

31. Cf. note (27) de la présente section.

32. *Au milieu des sollicitudes*, § 330.

33. « Le pontife peut et doit se réconcilier et transiger avec le progrès, le libéralisme et la civilisation moderne. »

34. Ainsi qu'il l'avait déjà fait dans *Immortale Dei*, § 154.

35. *Libertas*, § 186.

36. *Ibid.*, § 219.

37. Cf. Jean XXIII, *Mater et Magistra*, pp. 34 sq. ; *Gaudium et Spes* N° 71.

38. *Rerum Novarum*, p. 21.

39. *Populorum Progressio* N° 22.

40. *Rerum Novarum*, pp. 34-35.

41. *Ibid.*, p. 34.

42. Citation de Lassalle donnée in Karl Marx, *Œuvres complètes*, t. I, *op. cit.*, p. 1721, note 3, cf. aussi, sur Lassalle et Mgr Ketteler : H. Conus, Mgr Ketteler : Un grand évêque social, *Nova et Vetera*, 1963, pp. 13-38.

43. *Quadragesimo Anno*, p. 30. Pour toute cette argumentation cf. *ibid.*, pp. 26-31.

44. *Mater et Magistra*, pp. 24-28.

45. Cf. § 1 du présent chapitre.

46. Mgr Dupanloup, *op. cit.*, p. 108 : « Il faut distinguer les propositions absolues et les propositions relatives ; car ce qui pourrait être admissible en hypothèses sera souvent faux en thèse. »

47. Paul VI, *Ecclesiam Suam*, N° 99.

48. Cf. *Immortale Dei*, § 72.

49. Cf. Léon XIII : *Immortale Dei*, § 72 ; *Diuturnum*, § 91 et 107 ; *Rerum Novarum*, pp. 17 et 22.

50. Pie XI, *Divini Redemptoris*, § 690.

51. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, II, 5.

52. Pie IX, *Divini Redemptoris*, § 691.

53. Paul VI, *Allocution du 7 janvier 1967*, éd. Utz, T. I, § 195.
54. J.M. Aubert, *Pour une théologie de l'âge industriel*, t. I, p. 354.
55. Jean-Pierre Faye, *La critique du langage et son économie*, Paris, 1973, pp. 52-54.
56. Cf. F. Bon et M.A. Burnier, Qu'elle ose paraître ce qu'elle est. Postface à E. Bernstein, *Les présupposés du socialisme*, Paris, 1974.

Section 3

1. Cf. notre chapitre II, section 1, § 5.
2. Cf. Pierre Bigo, *op. cit.*, pp. 330-336.
3. Jules Gritti, *op. cit.*, p. 102.
4. *Diuturnum*, § 94.
5. Voir *Immortale Dei*, § 153 ; *Libertas*, § 231.
6. *Sapientiae Christianae*, § 282.
7. *Au milieu des sollicitudes*, § 314.
8. *Octogesima Adveniens*, N° 4.
9. *Ibid.*, N° 50.

CHAPITRE V

Section 1

1. Peut-être Pie XI fait-il allusion, notamment, à la lettre que Henry George adressa à Léon XIII.
2. *Quadragesimo Anno*, p. 16 ; en p. 18, Pie XI déclare qu'il veut « venger la doctrine de l'Encyclique » *Rerum Novarum*.
3. *Mater et Magistra*, p. 12.
4. *Ibid.*, p. 18.
5. *Octogesima Adveniens*, N° 1.
6. *Pacem in Terris*, N° 140 : « A l'intérieur de chaque pays, les rapports des Pouvoirs publics avec les citoyens, les familles et les corps intermédiaires doivent être régis et équilibrés par le principe de subsidiarité. Il est normal que le même principe régie les rapports de l'autorité universelle avec le gouvernement des Etats. » Il s'agit bien sûr d'un gouvernement universel *de lege ferenda*.
7. *Populorum Progressio*, N° 7.
8. *Ibid.*, N° 48.
9. *Ibid.*, N° 49. « Il faut aussi le redire : le superflu des pays riches doit servir aux pays pauvres. La règle qui valait autrefois en faveur des plus proches doit s'appliquer aujourd'hui à la totalité des nécessiteux du monde. »
10. *Ibid.*, N° 59 : « L'enseignement de Léon XIII dans *Rerum Novarum* est toujours valable : le consentement des parties, si elles sont en situation trop inégale, ne suffit pas à garantir la justice du contrat, et la règle du libre consentement demeure subordonnée aux exigences du droit naturel. Ce qui était vrai du juste salaire individuel l'est aussi des contrats internationaux... »
11. Cf. *Mater et Magistra*, pp. 16 à 18.
12. *Gaudium et Spes*, N° 4, § 1.
13. Pierre Bigo, *op. cit.*, p. 2.
14. *Ibid.*, p. 1.
15. J.H. Newman, *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*, trad. française de Marcel Lacroix, Paris, 1964.
16. Cf. A.F. Utz, in Papst Johannes XXIII, *op. cit.*, pp. 14-15.

Section 2

1. Il y a une fragilité inhérente à l'induction, comme un saut, que met bien en lumière A. Lalande dans son *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie* (article Induction) : « Spécialement, processus de pensée reconstitutif, par lequel, partie en raisonnant, partie en

devenant, on remonte de certains indices à des faits qu'ils rendent plus ou moins probables.»

2. Cité dans l'ouvrage de Jean-René Derre, *Metternich et Lamennais d'après les documents conservés aux Archives de Vienne*, Paris, PUF, 1963, p. 85.

3. *Mirari Vos*, en annexe à Pie IX, *Quanta Cura* et *Syllabus*, J.J. Pauvert, édit., *jam. cit.*, pp. 92-93.

4. Yves de La Brière, *La condition juridique de la Cité du Vatican*, *Académie de droit international, Recueil des Cours*, 1930, t. III, pp. 117-118.

5. Cf. A. Dansette, *Histoire religieuse de la France*, t. II.

6. Pie X, *Allocution au Consistoire*, 21 février 1906, § 395-397.

7. A la base de l'encyclique de Pie XI *Mit brennender Sorge* (1937) se trouve aussi la protestation contre la violation systématique du Concordat de 1933 par les autorités nazies.

8. Observation faite sur la base des documents réunis par A.F. Utz et J.F. Groner : *Pie XII, Relations humaines et société contemporaine. Synthèse chrétienne. Directives de S.S. Pie XII*, 2 vol., Fribourg, 1956. A partir de 1944, Pie XII comblera largement son retard.

9. Cf. le chap. II, section 2, § 6-7.

10. *Radio-Message de Noël 1944*, § 846.

11. Cf. par exemple *Allocution au Consistoire*, 24 décembre 1945, § 925 ; *allocution au Corps diplomatique*, 16 février 1949, § 1036-1037 ; *allocution aux fidèles de Rome*, 20 février 1949, § 1043.

12. *Radio-Message de Noël 1944*, § 842-843.

13. *Ibid.*, § 845.

14. *Ibid.*, § 846.

15. *Ibid.*, § 853 ; voir aussi : *Allocution aux Vétérans des Etats-Unis*, 26 juin 1945 : « Les hommes pondérés, ceux qui commandent dans tous les domaines, reconnaîtront qu'il est de leur devoir de protéger les masses contre elles-mêmes et contre ceux qui ne sont que trop prêts à profiter des périodes critiques de la vie nationale pour satisfaire leurs passions viles et aveugles » (§ 893) ; *allocution au Patriciat romain*, 16 janvier 1946, § 938-943.

16. On retrouve cette structure de l'interlocution dans les positions restrictives de Pie XII concernant les problèmes de co-gestion et de co-décision dans l'entreprise. Cf. Bigo, *op. cit.*, p. 396.

Section 3

1. Cf. au sujet de la différenciation et de la standardisation le chapitre II, section 1, § 5.

2. Méfiance quelque peu contrebalancée par l'existence d'un « lobby » pro-S.d.N. à l'intérieur de l'Eglise dont l'histoire, à notre connaissance, n'a pas encore été écrite.

3. *Ubi Arcano*, Ed. Utz, t. IV, N° 61, p. 2759.

4. *Ibid.*

5. *Op. cit.*, N° 68, p. 2761.

6. *Op. cit.*, N° 64, p. 2759.

7. *Op. cit.*, N° 63, p. 2759.

8. *Op. cit.*, N° 65, p. 2761.

9. Cité par Jean-Lucien Brun, *Le Saint-Siège et les institutions internationales*, in *Annuaire Français de Droit international*, 1964, p. 537.

10. Y. de La Brière, *op. cit.*, p. 158.

11. *Quadragesimo Anno*, p. 53.

12. *L'ONU pour tous*, service de l'information des Nations-Unies, New York, 8^e édition, 1968, pp. 5-10.

13. Cf. le recueil *La Paix internationale*, § 455.

14. *La Paix internationale*, § 520.

15. *Radio-Message au Monde*, 24 décembre 1948, *La Paix internationale*, § 692.

16. *La Paix internationale*, § 776 à 778.

17. *Allocution au Congrès des Etudes humanistes*, 25 septembre 1949, § 1051. Rappelons que la Déclaration des Droits de l'Homme fut promulguée par l'assemblée générale des Nations-Unies le 10 décembre 1948.

18. Il n'est pas inutile, en vue de ce qui va suivre, de préciser quelques dates :

10 décembre 1948 : Déclaration des Droits de l'Homme.

1948 Première assemblée du COE à Amsterdam.

1958 Mort de Pie XII.

1959 Révolution à Cuba.

1961 Assemblée de New-Dehli du COE.

1962 Crise de Cuba.

1963 *Pacem in Terris*.

1964 Conférence de la CNUCED à Genève.

1964 Le Vatican devient observateur à l'ONU.

1965 Visite de Paul VI à l'ONU.

1966 Conférence « Eglise et Société » du COE, à Genève.

1967 *Populorum Progressio*.

19. Paul VI, *Discours à l'ONU*, 6 octobre 1965, éd. Utz, t. IV, p. 2861.

20. *Ecclesiam Suam*, N° 101.

21. L'Eglise ne reste jamais indifférente à l'efficacité de ses messages. Rappelons les considérations de Pie XI sur l'ébranlement provoqué par *Rerum Novarum* (*Quadragesimo Anno*, pp. 3-16); Jean XXIII sur l'accueil fait à *Mater et Magistra* : « Nous éprouvons une vive satisfaction à constater l'accueil très favorable fait à notre appel » (*Pacem in Terris*, N° 122); Paul VI sur *Pacem in Terris* « qui a suscité dans le monde un écho qui ne s'est pas encore éteint » (*Allocution du 11 avril 1973*).

22. Voir à ce sujet Jacques Grinevald, *L'entropolitique ou la théorie du nivellement politique*, *Annuaire suisse de science politique*, 1973, pp. 103-115.

24. Nous nous inspirons pour cela des commentaires de *Pacem in Terris* par l'Action Populaire (éditions Spes, Paris, 1963). La Déclaration des Droits de l'Homme de 1948 sera notée DH suivi des chiffres des articles concernés.

25. L'article DH 18 stipule aussi le droit de changer de religion. Cette information n'est pas reprise par l'encyclique.

26. Ce droit n'a pas sa source dans les DH, mais dans la doctrine sociale de l'Eglise (et dans le libéralisme économique).

27. L'article DH 17 al. 1 est ainsi formulé : « Toute personne aussi bien seule qu'en collectivité, a droit à la propriété. »

28. *Pacem in Terris*, N° 28.

29. *Ibid.*, N° 44.

30. *Ibid.*, N° 48.

31. *Ibid.*, N° 89.

32. Cette libéralisation disciplinaire eut, notamment, un immense retentissement auprès des catholiques des pays de l'Est, en particulier de Pologne. Cf. à ce sujet William Ossipow, « Liberté et conformisme », in *Chosir*, juin 1973, pp. 13-14.

33. Cf. Gregory Baum, O.S.A., *L'unité chrétienne d'après la doctrine des papes de Léon XIII à Pie XII*, Le Cerf, Paris, 1961, p. 179.

34. Cf. Maurice Villain, *Introduction à l'œcuménisme*, Casterman, 1964, p. 87.

35. Dans son ouvrage, *Une politique de l'espérance*, Paris-Genève, 1970, André Biéler analyse les fruits de cette coopération dans l'optique du développement.

36. *Gaudium et Spes*, N° 74, § 5.

37. Voici le passage exact : « On le sait pourtant : l'insurrection révolutionnaire — sauf le cas de tyrannie évidente et prolongée qui porterait gravement atteinte aux droits fondamentaux de la personne et nuirait dangereusement au bien commun du pays — engendre de nouvelles injustices, introduit de nouveaux déséquilibres et provoque de nouvelles ruines.

On ne saurait combattre un mal réel au prix d'un plus grand malheur. » (N° 31).

38. Raul Prebisch, *Vers une nouvelle politique commerciale en vue du développement économique*. Rapport du secrétaire général de la conférence des Nations-Unies sur le commerce et le développement. Dunod, Paris, avec la collaboration des Nations-Unies, 1964. Voir aussi l'Acte final de la CNUCED.

Il est à noter que l'encyclique de Paul VI ne fait aucune référence explicite à ces sources.

Section 4

1. Voir à ce sujet les articles 2 al. 1 et 2 al. 7 de la Charte.
2. Du côté de l'ONU, il y a un problème global des micro-Etats (Monaco, Andorre, etc.) dont l'adhésion à l'Organisation soulève des difficultés.
3. *Populorum Progressio*, N° 13.
4. Marshall Mac Luhan, *Pour comprendre les média*, Paris, 1968, chap. 2.
5. *Gaudium et Spes*, N° 74 § 2.
6. *Octogesima Adveniens*, Lettre de Paul VI au cardinal Roy, N° 50.
7. *Ibid.*, N° 4.
8. *Gaudium et Spes*, N° 4 § 1.
9. *Gaudium et Spes*, N° 76 § 5.

CHAPITRE VI

Section 1

1. Cf. Hugues Portelli, *Gramsci et le bloc historique*, Paris, 1972, pp. 116-117.
2. A. Moles, *op. cit.*, p. 77.
3. *Ibid.*, p. 28.
4. *Ibid.*, pp. 101 à 106.
5. *Ibid.*, p. 91.
6. Expression de P. Bourdieu pour caractériser la position du prophète dans le champ religieux, cf. Genèse et structure du champ religieux, in *Revue française de Sociologie*, vol. XII, N° 3, juillet-septembre 1973, p. 331.
7. *Quadragesimo Anno*, p. 18.
8. G. Jarlot, sj., *Doctrine pontificale et histoire*, Rome, 1964, p. 203 sq.
9. *Ibid.*, p. 205.
10. F. Malley, op., *Le Père Lebreton. L'économie au service des hommes*, Paris, 1968, p. 99.
11. Voir à ce sujet J.M. Paupert, *Contrôle des naissances et théologie, le dossier de Rome*, Paris, 1969.
12. Cf. Partie I, chap. IV, section 2, § 4, note 42.
13. H. Fesquet, *Le journal du Concile*, pp. 675-676.
14. Pour une période plus récente, signalons les noms de I. Illich, B. Besret, S. Pfürtner.
15. H. Fesquet, *op. cit.*, p. 675.
16. G. Liénard, A. Rousseau, Rapports sociaux et systèmes symboliques. Conditions et implications sociales des innovations théologiques et de leur utilisation, in Xhaufflaire, Marcel, éd., *op. cit.*, p. 225.
17. Cf. J. Bishop, *Les théologiens de la mort de Dieu*, Paris, 1967.
18. Cf. H. Zahrt, *Aux prises avec Dieu*, Paris, 1969, p. 15.
19. Jean Cardonnel, *Dieu est mort en Jésus-Christ*, p. 83.
20. Cf. Jacques Maritain, *Le paysan de la Garonne*, Paris, 1966, p. 243.
21. Etienne Gilson, *Les tribulations de Sophie*, Paris, 1967, pp. 160-161.

Section 2

1. Voir à ce sujet R. Mehl, *La théologie protestante*, Paris, 1966, p. 33.
2. Cf. Claude Langlois, Le régime de Vichy et le clergé d'après les « Semaines religieuses » des diocèses de la zone libre, in *Revue Française de Science Politique*, vol. XXII, N° 4, août 1972, pp. 750-774.
3. Cf. Daniel Cornu, *Karl Barth et la politique*, Genève, 1968, p. 88.
4. K. Barth, *L'Eglise*, Genève, 1964, p. 185, cité par D. Cornu, *op. cit.*, p. 154.
5. Cf. Jean Laloy, Les catholiques français et le communisme, in *Nova et Vetera*, 1964, pp. 81-82.
6. Décret du Saint-Office, 14 juillet 1949.
7. Ces articles ont été réunis en un petit livre : « *Pour une théologie du travail* », Paris, 1955, réédité par la suite dans la collection de poche « *Livre de Vie* », N° 53.
8. Voir notamment :
I.M. Bochenski, *Die dogmatischen Grundlagen der sowjetischen Philosophie*, Dordrecht, 1959.
Pierre Bigo, *Marxisme et humanisme*, Paris, 1961.
Jean-Yves Calvez, *La pensée de Karl Marx*, Paris, 1956.
Georges M.M. Cottier, *L'athéisme du jeune Marx. Ses origines hégéliennes*, Paris, 1959.
Gustav Wetter, *Der dialektische Materialismus, seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion*, Wien, 1952.
9. D. Cornu, *op. cit.*, p. 172. Voir aussi p. 186 : « Barth n'a pas estimé, en effet, que les régimes communistes, au contraire du régime hitlérien justifiaient de la part de l'Eglise une opposition totale et permanente. »
10. Paul Lehmann, *Idéologie et incarnation*, Genève, 1962, p. 11.
11. *Ibid.*, p. 7.
12. Il nous semble que les cas des autres démocraties populaires présenteraient d'incontestables analogies avec ceux de Tchécoslovaquie et de Pologne. Dans ce dernier pays cependant, la religion a conservé un poids qu'elle ne connaît nulle part ailleurs à l'Est.
13. L'un des meilleurs articles sur l'association PAX, écrit avec une sympathie évidente, est celui d'Hervé Chaigne, L'Association PAX, in *Frères du Monde*, N° 39, 1966, pp. 5-49. Nous utilisons largement les données de cet article, ainsi qu'une documentation recueillie à Varsovie.
14. La revue *Le Christianisme Social* est, à notre avis, la meilleure source de renseignements, pour le lecteur de langue française, sur la CCP.
15. Jan Simsa, Causerie affectueuse sur J.L. Hromadka, in *Christianisme social*, N° 5-6, 1965, p. 289.
16. Cité par G. Casalis, La Conférence chrétienne pour la paix : fin des maladies infantiles ? in *Christianisme social*, 1966, p. 600.
17. En ce qui concerne l'œcuménisme, nous renvoyons à notre chapitre V.
18. Un bon résumé de la situation de l'Eglise à Cuba in F. Houtart et A. Rousseau, *L'Eglise et les mouvements révolutionnaires*, Bruxelles-Paris, 1972, pp. 22-38.
19. Les deux dernières phrases sont reprises de *Mater et Magistra* (1961) qui visaient là essentiellement l'activité syndicale. Jean XXIII élargit ici la perspective.
20. F. Houtart et A. Rousseau, *op. cit.*, p. 36.
21. H. Cox, *Ne le laissez pas au serpent*, p. 85. Voir aussi à ce sujet : W. Ossipow, Une expérience polonaise. Liberté et conformisme, in *Choisir*, N° 163, juin 1973, p. 13.
22. Nous tirons ces données de Nicole Racine, Le Parti communiste français devant les problèmes idéologiques et culturels, in *Le communisme en France*, Paris, 1969, pp. 141-182.
23. H. Desroche, *Sociologie de l'espérance*, p. 158.
24. Article paru dans *Frente Unido* le 2 septembre 1965, reproduit dans C. Torrès, *Ecrits et Paroles*, Paris, 1968, p. 286.

25. G. Gutiérrez, *Théologie de la libération*, Bruxelles, 1974, p. 115. Sur ce problème voir aussi A. Gheerbrant, *L'Eglise rebelle d'Amérique latine*, Paris, 1969 ; G. Vaccari, *Théologie et révolution*, Paris, 1971.
26. R. Garaudy, *Parole d'homme*, Paris, 1975, p. 265.
27. J. Moltmann, *L'Espérance en action*, Paris, 1973, p. 177.
28. Selon G. Casalis « depuis 1966, la « théologie de la révolution » est devenue la « tarte à la crème » de tous les théologiens », cf. *Théologie de la révolution et révolution de la théologie*, in *Supplément à La Lettre* N° 119, Paris, 1968, p. 68.
29. Pour des commentaires sur la Conférence, et notamment l'importance de l'intervention de R. Shaull, voir H. Gollwitzer, éd., *Une théologie de la Révolution*, Genève 1967 ; T. Renttorff, H.E. Tödt, *Theologie der Revolution. Analysen und Materialien*, Frankfurt, 1968 ; H. Werner, éd. *Christen und Revolution. Konvergenz und Theologie*, Köln, 1971.
30. M. de Certeau, *L'étranger ou l'union dans la différence*, Paris, 1969, p. 138.
31. Les données qui vont suivre sont partiellement tirées d'un excellent recueil bibliographique publié par la SODEPAX : *Towards a Theology of Development. An Annotated Bibliography prepared for SODEPAX*, Genève, COE, 1970.
32. Cf. J.C. Gardin, *op. cit.*, p. 81.
33. G. Gutiérrez, *Théologie de la Libération*, Bruxelles, 1974, p. 220.
34. *Ibid.*, p. 224.
35. A. Longchamp, Car les hommes vivent en espérance de libération, in *Choisir*, N° 161, août 1973, p. 5. Le titre même de cet article est significatif des combinatoires possibles.
36. H. Zahrnt, *op. cit.*, p. 223.

CHAPITRE VII

Section 1

1. C. Roig, *Essai sur les systèmes terminologiques. Exposé méthodologique et applications dans les sciences sociales*, Grenoble, août 1971, p. 41.
2. *Ibid.*, p. 42.
3. Cité par C. Roig, *op. cit.*, p. 41.
4. Sur les anecdotes représentatives, cf. aussi C. Roig, *Symboles et société. Une introduction à la politique des symboles d'après l'œuvre de Kenneth Burke*, Bern, Frankfurt-am-Main, 1977, pp. 94 sq.
5. R. Alves, *Theology and the Liberation of Man*, in *In Search of a Theology of Development, A Sodepax Report*, Genève, COE, 1970.
6. Gustavo Gutiérrez, *Théologie de la libération*, Bruxelles, 1974, p. 182.
7. *Ibid.*, p. 164.
8. Jürgen Moltmann, *Théologie de l'espérance*, Paris, 3^e éd., 1973, pp. 327 sq.
9. A. Néher, *Moïse et la vocation juive*, Paris, 1956, p. 162.
10. D. Bonhoeffer, *Résistance et soumission*, Genève, 1963, pp. 162-163.
11. R. Alves, *Christianisme, opium ou libération*, Paris, 1972, p. 140.
12. Sur la place fondamentale de ce passage, cf. C. Torrès, *Ecrits et Paroles*, p. 275 ; F. Biot, *Théologie du politique*, p. 174 ; G. Gutiérrez, *op. cit.*, pp. 197-206 ; J. Moltmann, *L'Espérance en action*, p. 167 ; Jean Cardonnel, *Dieu est mort en Jésus-Christ*, p. 200 ; R. Alves, *Christianisme, opium ou libération*, p. 141 ; H. Cox, *Responsables de la révolution de Dieu*, p. 60.
13. Il est évident que la Croix récapitule et transpose d'autres

anecdotes de l'Ancien Testament : le sacrifice d'Abraham, la royauté de David, etc.

14. A. Néher, *op. cit.*, p. 158.

15. Et non l'inverse : ce n'est pas l'Exode qui s'éclaire de la vie, de la mort et de la résurrection du Christ. Remarque capitale sur laquelle nous reviendrons plus longuement.

16. Voir notamment H. Mottu, Noirs d'Amérique et opprimés du Tiers-Monde à la recherche d'une théologie de la libération, in *Bulletin CPE*, N° 1, mars 1972, p. 22.

17. Cf par ex. J. Moltmann, *L'Espérance en action*, p. 15.

18. *Ibid.*, p. 168.

19. A lire *Quas Primas*, on mesure le gouffre culturel qui sépare historiquement et socialement les tenants des deux christologies. Le langage de cette encyclique est aujourd'hui totalement caduc : langage plus outrancièrement politique que celui de la nouvelle théologie politique ; langage d'un juridisme exacerbé : le Christ y figure comme Roi, Législateur, Juge (et l'on pourrait ajouter Bourreau si l'on en croit le § 538 : « Il faut encore attribuer au Christ le pouvoir exécutif : car tous inéluctablement seront soumis à son empire ; personne ne pourra éviter, s'il est rebelle, la condamnation et les supplices que Jésus a annoncés ») ; langage grossièrement dualiste : après avoir insisté sur la souveraineté absolue du Christ, Pie XI insiste sur le caractère spirituel de son règne : le royaume n'est pas de ce monde. Jésus abandonne aux hommes les choses humaines, les diadèmes éphémères pour distribuer « des couronnes du ciel éternel » (§ 541). L'immense retentissement d'un Bonhoeffer témoigne que la christologie de *Quas Primas* est devenue, littéralement, invraisemblable.

20. Rappelons le sous-titre de la très importante *Théologie de l'espérance* de Jürgen Moltmann : « Etudes sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne. »

Section 2

1. C. Roig, *op. cit.*, p. 42.

2. H. Cox, *Ne le laissez pas au serpent*, 1969, p. 142.

3. R. Jakobson, *op. cit.*, p. 41 ; voir aussi pp. 203 et 204 où Jakobson décrit les « opérations métalinguistiques » permettant de préciser le code et qui consistent à poser des « propositions équationnelles ».

4. H. Zahrnt, *op. cit.*, p. 272, (souligné dans le texte). Nous reviendrons sur l'aspect de temporalité que souligne Zahrnt.

5. F. Biot, *op. cit.*, p. 106.

6. Sur ce passage de saint Paul, cf. R. Grant, *A short history of the interpretation of the Bible*, London, 1964, p. 18.

7. G.M.M. Cottier, Difficultés d'une théologie de la libération, in *Quatre Fleuves*, N° 2, p. 73.

8. P.L. Berger, *op. cit.*, pp. 261-262.

9. *Gaudium et Spes*, N° 58 :

§ 1. Entre le message de salut et la culture, il y a de multiples liens. Car Dieu, en se révélant à son peuple jusqu'à sa pleine manifestation dans son Fils incarné, a parlé selon des types de culture propres à chaque époque.

§ 2. De la même façon, l'Eglise, qui a connu au cours des temps des conditions d'existence variées, a utilisé les ressources des diverses cultures pour répandre et exposer par sa prédication le message du Christ à toutes les nations...

10. E. Gilson, *op. cit.*, p. 157. Jacques Maritain parle du « pontificat de Hegel », cf. *Le Paysan de la Garonne*, Paris, 1966, p. 211.

11. Sur ce point voir H. Zahrnt, *op. cit.*, pp. 38-58 et 118.

12. H. Gollwitzer, *Athéisme marxiste et foi chrétienne*, Tournai, 1965, p. 79.

13. H. Mottu, La critique feuerbachienne de la religion et la dernière période de la pensée de Bonhoeffer, in *Esprit*, N° 9, 1970, p. 434.

14. *Ibid.*, p. 435.

15. D. Bonhoeffer, *op. cit.*, pp. 121, 125, 148.
16. *Ibid.*, pp. 155, 166, 172.
17. *Ibid.*, p. 162.
18. H. Zahrnt, *op. cit.*, p. 222 (souligné dans le texte).
19. D. Bonhoeffer, *op. cit.*, p. 161.
20. *Ibid.*, p. 140.
21. *Ibid.*, p. 139.
22. *Ibid.*, p. 125. Voici le passage de Jean 1,14, significatif du choix théologique de Bonhoeffer : « Et le Verbe s'est fait chair, et il a demeuré parmi nous, et nous avons vu sa gloire, gloire qu'il tient de son Père comme Fils unique, plein de grâce et de vérité. »
23. Cf. J. Bishop, *Les théologiens de la mort de Dieu*, Paris, 1967, p. 11.
24. J.J. Natanson, Bonhoeffer, théologien de la réalité, in *Esprit*, N° 9, 1970, p. 422.
25. H. Cox, *Responsables de la révolution de Dieu*, p. 17.
26. G. Gutiérrez, *op. cit.*, pp. 78-79.
27. R. Alves, *Theology and the liberation of man*, p. 90.
28. G. Casalis, *op. cit.*, p. 55 ; voir aussi J. Moltmann, *L'Espérance en action*, p. 140.
29. Cet exposé figure en annexe du livre d'Alain Gheerbrant, *L'Eglise rebelle d'Amérique latine*, Paris, 1969, pp. 363-374 ; ici cf. pp. 373-374. Voir aussi sur l'iconoclasie, R. Alves, *Christianisme, opium ou libération*, pp. 191-192 ; R. Concatti, Valeurs chrétiennes et révolution, in *Christianisme et révolution*, *op. cit.*, p. 63.
30. J. Cardonnel, *Dieu est mort en Jésus-Christ*, 1967, p. 34.
31. Cf. R. Bultmann, *Le Christianisme primitif*, Paris, 1969.
32. J. Moltmann, *Théologie de l'espérance* p. 310.
33. H. Cox, *Ne le laissez pas au serpent*, p. 41.
34. *Ibid.*, p. 57.
35. J.B. Metz, *Pour une théologie du monde*, Paris, 1971, pp. 63-64.
36. P. Blanquart, Foi chrétienne et révolution, in *A la recherche d'une théologie de la violence*, Paris, 1968, p. 140.
37. R. Alves, *Theology and the Liberation of Man*, p. 82.
38. R. Alves, *op. cit.*, p. 81. Sur le platonisme, cf. H. Gollwitzer, *op. cit.*, pp. 126-127 ; sur le dualisme, ou parole double, voir les belles pages de Jean Cardonnel, *L'insurrection chrétienne*, Paris, 1975, pp. 13-19 ainsi que celles de Roger Garaudy, *Parole d'homme*, Paris, 1975, notamment p. 245.
39. J.B. Metz, *op. cit.*, pp. 146-147.
40. G. Gutiérrez, *op. cit.*, p. 65.
41. R. Concatti, *op. cit.*, p. 65.
42. H. Gollwitzer, *op. cit.*, p. 83.
43. G. Gutiérrez, *op. cit.*, pp. 18-21.
44. *Ibid.*, p. 21.
45. J.B. Metz, *op. cit.*, pp. 125-134.
46. *Ibid.*, pp. 135-145. Voir aussi F. Biot, *op. cit.*, pp. 232-234 : « La foi instance critique du politique » ; J. Moltmann, *L'Espérance en action*, p. 170 ; B. Besret, *Clefs pour une nouvelle Eglise*, Paris, 1971, pp. 211 sq.
47. G. Gutiérrez, *op. cit.*, p. 29.
48. *Ibid.*, p. 24.
49. H. Assmann, La situation des pays maintenus en état de sous-développement comme lieu d'une théologie de la révolution, in *Discussion sur « la théologie de la révolution »*, Paris, 1972, p. 153.
50. G. Gutiérrez, *op. cit.*, p. 32. La référence à la 11^e thèse sur Feuerbach, ou sa paraphrase, est extrêmement fréquente dans les ouvrages de la nouvelle théologie politique. Cf. notamment : J.L. Hromadka, *Au seuil du dialogue entre chrétiens et marxistes*, in *Les Cahiers Protestants*, N° 3, 1966, p. 16. R. Alves, *Christianisme, opium ou libération*, p. 169. J.B. Metz, *op. cit.*, p. 115. J. Moltmann, *L'Espérance en action*, p. 51 et *Théologie de l'espérance*, p. 309. J.M. Lochmann, *Théologie œcuménique de la révolution*, in *Une théologie de la révolution*, Genève, 1968, p. 37. Heinrich Werner fait cette remarque pertinente : « Man findet

kaum einen Beitrag zur « Theologie der Revolution », in dem nicht die elfte These Karl Marx' gegen Feuerbach zitiert würde », in *Christen und Revolution, Konvergenz und Theologie*, Köln, 1971, p. 109.

51. J. Moltmann, *Théologie de l'espérance*, p. 109.

52. Rappelons la boutade d'Engels : « La preuve du pudding, c'est de le manger. » Cf. R. Garaudy, *Contribution à la théorie marxiste de la connaissance*, Paris, PUF, 1953.

53. Cf. D. Sölle, *op. cit.*, chap. 6 : « Wahrheit als Praxistheorie des Glaubens », notamment p. 94. Voir aussi J.B. Metz, *op. cit.*, p. 150.

54. D. Sölle, *ibid.*, p. 97. Même idée chez R. Alves, *Theology and the Liberation of Man*, p. 81 : « God, therefore, instead of being an abstract idea, is to be verified by the fulfilment of the promise of human liberation from bondage and freedom for life » ; *ibid.*, p. 78 : « Truth is practical » ; *ibid.*, p. 80 : « Truth is act ».

55. D. Sölle, *ibid.*, p. 134.

56. C. Torrès, *op. cit.*, p. 284. Sur l'amour comme praxis, ou action, cf. aussi J. Moltmann, *L'Espérance en action*, p. 104 ; sur le problème de l'éros et de la praxis, cf. R. Alves, *Christianisme, opium ou libération*, pp. 179-181.

57. Cf. J.B. Metz, *op. cit.*, pp. 61-66 ; J. Moltmann, *Théologie de l'Espérance*, notamment chap. IV et V ; R. Shaull, *op. cit.*, p. 372 ; Casalis, *op. cit.*, p. 59 ; Gutiérrez, *op. cit.*, pp. 42 sq.

58. G. Gutiérrez, *op. cit.*, p. 47.

59. Voir à ce sujet l'Introduction de J. Moltmann à E. Bloch, *Man on his own*, New-York, Herder and Herder, 1970, p. 20. Pratiquement toute la nouvelle théologie politique est construite sur la base de cette ontologie inédite.

Section 3

1. H. Zahrnt, *op. cit.*, p. 272.

2. A. Neher, *op. cit.*, p. 93.

3. Cf. R.M. Grant, *op. cit.*, p. 20.

4. R. Bultmann, *op. cit.*, p. 108.

5. *Ibid.*

6. A ce sujet voir Jean Daniélou, *Les manuscrits de la Mer morte et les origines du christianisme*, Paris, 2^e édit., 1974.

7. Jean Daniélou, Apocalyptique juive et messianisme chrétien, in *Les Quatre fleuves*, N° 2, p. 12.

8. Jean Daniélou, *Approches du Christ*, Paris, 1960, pp. 93-94.

9. *Ibid.*, p. 90.

10. Cf. M.D. Chenu, Les signes des temps, réflexion théologique, in *Vatican II, L'Eglise dans le monde de ce temps*, t. II, p. 205. L'expression « signes des temps » se trouve en Mat. 16, 3. Le passage de *Gaudium et Spes* y relatif est N° 4 § 1.

11. *Ibid.*, p. 210.

12. *Ibid.*, p. 220.

13. H. Cox, *Responsables de la révolution de Dieu*, p. 33.

14. *Ibid.*, p. 34 (souligné dans le texte).

15. *Ibid.*, p. 93.

16. *Ibid.*, p. 28.

17. J. Moltmann, *L'Espérance en action*, p. 144.

18. H. Cox, *op. cit.*, p. 29.

19. R. Alves, *Christianisme, opium ou libération*, p. 84.

20. *Ibid.*, p. 154.

21. *Ibid.*

22. J. Moltmann, *L'Espérance en action*, p. 135. Cette phrase est citée aussi par J. Comblin, *op. cit.*, p. 175, au terme d'une « analyse sociologique de la révolution », pp. 166-175.

23. L'ouvrage de G. Gutiérrez, *Théologie de la libération*, celui de J. Comblin, *Théologie de la révolution*, contiennent de longues pages consacrées à l'analyse sociologique. Il faut aussi signaler l'importance

des sciences humaines pour un Camilo Torrès qui reçut une formation de sociologue à l'Université de Louvain.

24. G. Gutiérrez, *op. cit.*, p. 156.
25. H. Cox, *Responsables de la révolution de Dieu*, p. 33. Pour J. Moltmann, *op. cit.*, p. 13, Dieu est le Dieu de l'histoire.
26. R. Alves, *Theology and the Liberation of Man*, p. 83.
27. *Ibid.*, p. 81.
28. H. Cox, *Ne le laissez pas au serpent*, p. 143.
29. J. Moltmann, *op. cit.*, p. 15.
30. J. Cardonnel, *Dieu est mort en Jésus-Christ*, p. 75.
31. H. Mottu, *op. cit.*, p. 18. Voir aussi pp. 19, 23, 25, 27, 30.
32. J. Moltmann, *op. cit.*, p. 152.
33. R. Alves, *Christianisme, opium ou libération ?* p. 140.
34. H. Mottu, *op. cit.*, p. 25. Citons aussi le titre d'un ouvrage de Jean Cardonnel : *Dieu prend parti* (1966).
35. J. Moltmann, *Théologie de l'espérance*, p. 109.
36. *Ibid.*, pp. 106-107.
37. G. Gutiérrez, *op. cit.*, pp. 161-164.
38. *Ibid.*, p. 169.
39. H. Cox, *Responsables de la révolution de Dieu*, p. 39.
40. *Ibid.*, p. 103.
41. J. Moltmann, *L'Espérance en action*, p. 167 (souligné dans le texte).
42. Cf. à ce sujet Pierre Furter, Utopie et marxisme selon Ernst Bloch, in *Archives de Sociologie des Religions*, N° 21, 1966, pp. 3-21.

CHAPITRE VIII

Section 1

1. Cité par Dumas, André, Le marxisme et le vécu religieux, *Esprit*, N° 10, octobre 1966, p. 469.
2. Cf. H. Desroche, *op. cit.*, p. 171.
3. Parmi les expressions les plus virulentes de cette opposition radicale et, partant, de cette condamnation, cf. Pie XI, *Quadragesimo Anno* et *Divini Redemptoris*.
4. J. Maritain, *La Philosophie morale*, Paris, 1960, p. 270.
5. J. Maritain, *Humanisme intégral*, Paris, nouvelle édition, 1968, p. 45.
6. Cf. notre chapitre VI, section 2, § 2.
7. Paul VI, *Octogesima Adveniens*, Lettre au cardinal Roy, 14 mai 1971, N° 34.
8. D. de Rougemont, *L'aventure occidentale de l'homme*, Paris, 1957, pp. 73 sq.
9. Il semble que l'opposition paulinienne de la foi et de la loi soit plus subtile, plus dialectique que ce que suggère D. de Rougemont. Voir par exemple ce passage de l'épître aux Romains (7, 12) : « La loi, elle, est donc sainte, et saint le précepte, et juste et bon. »
10. Voir à ce sujet Henri Desroche, *Marxisme et religions*, Paris, 1962, surtout le chap. III, Du christianisme à l'athéisme.
11. V. Lanternari. Synchrétismes, messianismes, néo-traditionalismes, *Archives de Sociologie des Religions*, N° 19, 1965, pp. 99-100.
12. R. Bastide, *Le proche et le lointain*, Paris, 1970, p. 237.
13. V. Lanternari, *op. cit.*, p. 100.
14. Voir à ce sujet R. Bultmann, *Le christianisme primitif*, Paris, 1969.
15. *Ibid.*, p. 192.
16. R. Bastide, *Le proche et le lointain*, *op. cit.*, pp. 237 sq. Autre terminologie employée par Bastide pour distinguer les deux formes de synchrétisme : les structures linéaires (juxtaposition) et les structures rayonnantes (identification).
17. Nous présentons ici l'étude parue sous le titre Foi chrétienne et révolution, *op. cit.*
18. Ce dernier postulat est d'ordre théologique. Blanquart énonce là,

selon ses propres prémisses, une proposition épistémologiquement insoutenable.

19. J. Cardonnel, *L'insurrection chrétienne*, Paris, 1975, p. 12.

20. Voir à ce sujet F. Houtart et André Rousseau, *L'Eglise force anti-révolutionnaire*, Paris-Bruxelles, 1973, p. 76.

21. Nous nous référons ici à l'article de Roger Bastide, Le problème des mutations religieuses, *Cahiers internationaux de sociologie*, Vol. XLVI, 1969, pp. 5-16.

22. Sur le signifié, voir R. Barthes, Eléments de sémiologie, in *Le degré zéro de l'écriture*, suivi de : *Eléments de sémiologie*, Paris, 1970, pp. 114-119.

23. Rappelons ce passage décisif de R. Jakobson, *op. cit.*, p. 203 : « Les équations bilingues, mais avant tout l'interprétation de ces concepts au moyen d'expressions équivalentes, voilà précisément ce que les linguistes entendent par « sens », ce qui correspond à la définition sémiotique donnée par Charles Peirce : le sens d'un symbole est sa traduction en d'autres symboles. »

24. V. Borovoj, Pourquoi l'Evangile est révolutionnaire, in *Evangile, Révolution, Violence*, IDOC - Duculot, coll. Mise en question N° 4, Gembloux, 1970, pp. 165-174.

25. Déjà Marx et Engels définissaient la révolution comme *rupture totale* (avec le système de propriété traditionnel), cf. Le Manifeste communiste, in *Œuvres complètes*, t. I, Paris, 1965, p. 181.

26. Le rapprochement de la révolution et de la conversion était déjà opéré par D. de Rougemont, *op. cit.*, pp. 102 sq. Il sera repris après Borovoj, notamment par G. Gutiérrez, *op. cit.*, pp. 208-209.

27. En résumé, l'ampleur de la mutation peut être mesurée par son improbabilité, c'est-à-dire sa charge informative.

28. Voir chap. III, section 2, § 4.

29. Cette reformulation varie naturellement d'un auteur à l'autre. Il faudrait presque établir un lexique de la nouvelle théologie politique pour cerner de manière précise les différences entre chaque auteur et entre elles et les définitions traditionnelles. C'est peut-être chez J. Cardonnel, H. Cox et R. Alves que cette reformulation prend les formes les plus audacieuses.

30. Cf. H. Cox, *Responsables de la révolution de Dieu*, pp. 135 sq. ; D. Sölle, *op. cit.*, p. 112.

31. J. Cardonnel, *Dieu est mort en Jésus-Christ*, p. 49.

32. H. Cox, *op. cit.*, p. 93.

33. Phrase prononcée lors d'un exposé lors d'une rencontre entre chrétiens et marxistes : cf. *L'Homme chrétien et l'Homme marxiste*, Paris-Genève, 1964, p. 89. Ce livre reproduit les diverses interventions de cette rencontre.

34. R. Bultmann, *op. cit.*, p. 37.

35. *Ibid.*, p. 214 (souligné dans le texte).

36. R. Alves, *Christianisme, opium ou libération ?* p. 142.

37. R. Alves, *Theology and the Liberation of Man*, p. 81.

38. D. Bonhoeffer, *op. cit.*, p. 162.

39. *Ibid.*

40. J. Cardonnel, in *L'Homme chrétien et l'Homme marxiste*, p. 81.

41. *Ibid.*, p. 84.

42. J. Moltmann, *L'Espérance en action*, p. 48.

43. Cf. H. Gollwitzer, La révolution du royaume de Dieu et la société, in *Discussion sur la « théologie de la révolution »*, p. 45.

Section 2

1. Sur la « connivence » entre messianisme et révolution, cf. H. Desroche, Sociologie de l'espérance, *op. cit.*, p. 171.

2. J. Maritain, Humanisme intégral, *op. cit.*, p. 45.

3. Aséité : qualité d'un être qui possède en soi-même la raison et le principe de sa propre existence (Dict. Lalande).
4. J. Maritain, *op. cit.*, p. 56.
5. *Ibid.*, p. 67 (souligné dans le texte).
6. D. de Rougemont, *op. cit.*, p. 103.
7. *Ibid.*, pp. 103-107. V. Borovoj amalgamait conversion et révolution en les définissant l'un par l'autre. D. de Rougemont les disjoint à l'aide d'autres systèmes d'opposition tels que liberté-contrainte, personne-soldat, engagement-embrigadement.
8. *Ibid.*, pp. 172-173.
9. J. Maritain, La philosophie morale, *op. cit.*, p. 303.
10. *Ibid.*, p. 300.
11. Paul Lehmann, Idéologie et incarnation, *op. cit.*, p. 13.
12. *Ibid.*, p. 20.
13. *Ibid.*, pp. 20 et 24.
14. *Ibid.*, pp. 25-26. R. Alves reprendra, dans Christianisme, opium ou libération, *op. cit.*, la distinction de Lehmann, entre messianisme humaniste et humanisme messianique.
15. Il est presque inutile de préciser que R. Alves se distancie de cette vision du marxisme comme « parodie ».
16. Cf. Maximilien Rubel, *Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle*, Paris, 1957, p. 27, note 33. Il est intéressant de noter la faveur dont jouit Spinoza dans la philosophie marxiste, notamment chez Althusser. Cf. *Lire le Capital*, t. I, Paris, 1968, pp. 14, 33, 46.
17. K. Marx, *La question juive*, Paris, 1968, p. 28.
18. *Ibid.*, p. 49.
19. *Ibid.*
20. *Ibid.*, pp. 54-55.
21. E. Silberner, Was Marx an Anti-Semite ? *Historia Judaica*, vol. XI, N° 1, April 1949, pp. 3-52. R. Misrahi, *Marx et la question juive*, *op. cit.*
22. F. Engels, *Contribution à l'histoire du christianisme primitif*, Librairie du Parti socialiste (SFIO), Paris, 1901.
23. *Ibid.*, p. 3.
24. Cf. L. Van den Wijngaert, Ernst Bloch : une philosophie de l'espérance, *La Revue Nouvelle*, N° 5/6, mai-juin, 1972, p. 534.
25. Jean Cardonnel, *Dieu est mort en Jésus Christ*, p. 147.
26. Un bénédictin italien, Don Franzoni, a repris cette phrase pour le titre de son livre « *La Terre appartient à Dieu* », Paris, 1973. Franzoni attaquait la spéculation foncière à Rome. La hiérarchie le destitua de sa fonction d'abbé.
27. Voir à ce sujet M. Rubel, *op. cit.*, p. 88.
28. K. Marx, Œuvres complètes, *op. cit.*, t. II, pp. 1487-1488.
29. Voir la polémique des P. Congar et Cardonnel, in *Frères du Monde*, N° 49-50, 1967.
30. A. Néher, *L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Paris, 1970, p. 206 (souligné dans le texte).
31. *Ibid.*, pp. 248-250.
32. *Ibid.*, p. 250.
33. D. Bonhoeffer, *op. cit.*, pp. 152-153.
34. A. Néher, *op. cit.*, p. 162.
35. *Ibid.*, p. 241.
36. H. Desroche, Socialismes et sociologie religieuse, *op. cit.*, p. 432.
37. A. Néher, *op. cit.*, p. 157.

CONCLUSION

1. Cf. chapitre VII, section 3, § 3.
2. G. Gutiérrez, *op. cit.*, p. 328.
3. H. Assmann, La situation des pays maintenus en état de sous-

développement..., in Discussion sur la « théologie de la révolution », *op. cit.*, p. 152.

4. *Ibid.*

5. F. Houtart et A. Rousseau, *L'Eglise, force anti-révolutionnaire ?* Paris-Bruxelles, 1973, p. 122.

6. Répression qui déborde le cadre de la théologie politique puisqu'elle atteint aussi bien les moralistes comme le Père Pfürtnner que les dogmaticiens comme H. Küng.

A titre d'exemple, quelques cas de cette répression :

— Le P. Paul Blanquart relevé de son poste de maître des novices de la province dominicaine de Paris (Le Monde 18 mai 1972).

— Le P. Girardi relevé de son enseignement à l'Institut catholique de Paris (Témoignage chrétien, 18 octobre 1973).

— Sanctions contre le P. Diez-Alegria, cf. J.M. Diez-Alegria, *Je crois en l'espérance*, Paris, 1974, pp. 187 sq.

Signalons encore une récente déclaration de la Commission théologique internationale (nommée par le pape) sur la « promotion humaine et le salut chrétien ». Il s'agit en fait d'une mise en garde contre les théologies de la libération (cf. Le Monde du 10-9-77).

7. H. Mottu, Vers une théologie de la libération, *op. cit.*, p. 32.

8. Cité par J.J. Natanson, La calotte rouge, *Esprit* (3), Mars 1969, p. 490.

9. Paul VI, *Octogesima Adveniens*, N° 50. Le pape reprend ici une idée déjà exprimée par Vatican II dans *Gaudium et Spes*, N° 92, § 2.

10. J.M. Aubert, Pour une théologie de l'âge industriel, t. I, *op. cit.*, p. 355.

11. F. Varone, Politique, foi et Eglise, *Choisir*, N° 159, février 1973, p. 35.

12. Cf. la conclusion de la première partie.

13. Cette déclaration est parue dans *Témoignage chrétien* du 31 juillet 1967.

14. La « nouvelle philosophie », encouragée par Maurice Clavel, regroupe des auteurs tels que J.M. Benoist, A. Glucksmann, B.H. Lévy. Cf. à ce sujet l'important dossier, Vingt ans de philosophie en France, *Le magazine littéraire*, N°s 127-128, septembre 1977.

15. A. Glucksmann, *La cuisinière et le mangeur d'hommes*, Paris, 1976,

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION	9
AVERTISSEMENT	12
PREMIERE PARTIE	
Chapitre I : L'OBLIGATION DE PARLER - DIMENSIONS SOCIOLOGIQUES DE L'ECCLESIO- LOGIE	15
SECTION 1 : <i>Des fonctions de la religion à l'organisation religieuse</i>	15
§ 1. Les fonctions « opiacées » : légitimation et compensation	15
§ 2. Contestation et protestation	16
§ 3. Des fonctions au système fonctionnel	16
§ 4. Les quatre fonctions de T. Parsons	17
§ 5. La perspective de la communication	18
SECTION 2 : <i>Les données de l'ecclésiologie</i>	19
§ 1. Les trois pouvoirs	20
§ 2. Le pouvoir d'ordre	21
§ 3. Le pouvoir de magistère	21
§ 4. Le pouvoir de gouvernement	23
§ 5. Le discours politique de l'Eglise	24
§ 6. La qualification théologique du discours politique de l'Eglise	26
SECTION 3 : <i>L'ecclésiologie interprétée sociologiquement</i>	29
§ 1. Les trois pouvoirs et les quatre fonctions	29
§ 2. La structure de la communication dans l'Eglise	32

§ 3. L'obligation de parler : droit divin et nécessité fonctionnelle....	35
§ 4. L'insertion historique de l'obligation de parler	36
§ 5. L'imbroglio fonctionnel	38
Chapitre II : DISCOURS ET SITUATION	41
SECTION 1 : <i>Le modèle d'interlocution</i>	42
§ 1. L'idéologie comme discours pluri-fonctionnel	42
§ 2. Le discours comme action : J.L. Austin	43
§ 3. Contenu du message et situation socio-historique	44
§ 4. Les concepts élémentaires de la communication	47
§ 5. Les situations complexes de communication	49
§ 6. Le modèle d'interlocution	51
SECTION 2 : <i>Le message politique de l'Eglise</i>	56
§ 1. L'Eglise comme émetteur-privilegié	57
§ 2. Les émetteurs-concurrents	58
§ 3. La constellation des destinataires	59
§ 4. Un protagoniste central : le pouvoir civil	63
§ 5. De l'interlocution à l'action	65
§ 6. L'accommodement au pluralisme	67
§ 7. La structure interne des communications dans l'Eglise	69
§ 8. Le déni d'interlocution	70
Chapitre III. ORIGINE ET FONCTIONS DE L'INFORMATION	73
SECTION 1 : <i>Théorie de l'information et discours</i>	73
§ 1. La typologie des propositions	73
§ 2. Les problèmes de l'origine de l'information	75
§ 3. Information et redondance	77
§ 4. Les cinq propositions et l'origine de l'information	79
SECTION 2 : <i>La formation du noyau doctrinal</i>	80
§ 1. Définition et fonctions de la citation	80
§ 2. La citation, code de l'organisation	82
§ 3. La sélection des citations	83
§ 4. La formation du noyau doctrinal	86
§ 5. Le conditionnement de l'innovation doctrinale	89
SECTION 3. <i>Voix de la nature et voix des élites</i>	92
§ 1. Le discours de la nature	93
§ 2. Le discours des élites	97

Chapitre IV : LA STRUCTURATION DU DISCOURS POLITIQUE DE L'EGLISE	103
SECTION 1 : <i>La problématisation</i>	104
§ 1. La problématisation polémique	105
§ 2. La problématisation objective	107
§ 3. La problématisation sectorielle	107
SECTION 2 : <i>La politico-logique du discours de l'Eglise</i>	110
§ 1. Théorie de l'espace conceptuel	110
§ 2. L'espace politico-logique	116
§ 3. La séquence judiciaire	117
§ 4. La construction doctrinale	120
§ 5. Une grammaire de la prudence et du pouvoir	128
SECTION 3 : <i>La pluralisation du discours</i>	133
Chapitre V : L'EVOLUTION DU DISCOURS POLITIQUE DE L'EGLISE	135
SECTION 1 : <i>Le discours du changement</i>	135
§ 1. Les trois justifications	135
§ 2. Justification théologique, justification philosophique	137
SECTION 2 : <i>Réciprocité et opportunité</i>	137
§ 1. Résumé théorique	137
§ 2. Aperçu diachronique	139
SECTION 3 : <i>Les organisations internationales, nouveaux interlocuteurs</i>	143
§ 1. Le Saint-Siège et la S.D.N.	143
§ 2. Le tournant de l'après-guerre	145
§ 3. De Pacem in Terris à Populorum Progressio	146
SECTION 4 : <i>Conclusion</i>	153
§ 1. L'Eglise romaine et le système des relations internationales	153
§ 2. Du chaud au froid	156
DEUXIEME PARTIE	
Chapitre VI : ACTEURS ET ETAPES DU RECENT BOULEVERSEMENT THEOLOGIQUE	163
SECTION 1 : <i>Les intellectuels dans l'Eglise</i>	163

§ 1. Les fonctions de l'intellectuel	163
§ 2. Les fonctions de l'intellectuel dans l'Eglise	165
SECTION 2 : <i>Les étapes récentes du bouleversement théologique</i>	168
§ 1. Guerre et après-guerre	169
§ 2. Chrétiens de l'Europe de l'Est	172
§ 3. Le déblocage	175
§ 4. La conférence « Eglise et Société »	180
§ 5. Un processus de diffusion culturelle	180
Chapitre VII : LE DISCOURS DE LA NOUVELLE THEOLOGIE PO- LITIQUE	185
SECTION 1 : <i>Les anecdotes bibliques</i>	185
§ 1. Le concept d'anecdote représentative	185
§ 2. L'Exode	186
§ 3. Le Serviteur souffrant	187
§ 4. Le Jugement dernier	188
§ 5. La Croix	189
§ 6. L'Eschatologie	190
§ 7. Les anecdotes et l'unité du discours	190
SECTION 2 : <i>Les catégories de l'herméneutique politique</i>	191
§ 1. Anecdotes et métadiscours	191
§ 2. Critique de la religion et critique du langage théologique	195
§ 3. Le nouveau langage	199
SECTION 3 : <i>Herméneutique politique et temporalité</i>	202
§ 1. Rappel de quelques données de l'histoire de l'interprétation de la Bible	203
§ 2. La lecture du passé	206
§ 3. La lecture du présent	208
§ 4. Présence de l'avenir	210
Chapitre VIII : DE L'INVECTIVE A L'ESPERANCE COMMUNE ..	213
SECTION 1 : <i>L'approche syncrétiste</i>	214
§ 1. : Le fleuve profond	214
§ 2. Nature et forme du syncrétisme	215
§ 3. Le syncrétisme par juxtaposition	216
§ 4. Le syncrétisme par reformulation et la problématique des muta- tions	220

SECTION 2 : <i>L'espérance commune</i>	226
§ 1. La lecture chrétienne du marxisme	226
§ 2. La lecture marxiste du christianisme	228
§ 3. L'entrelacement	230
CONCLUSION	235
ANNEXE	241
BIBLIOGRAPHIE	243

Dépôt légal - 1^{er} trimestre 1979
Imprimé en France

ACHEVE D'IMPRIMER LE VINGT DEUX
FEVRIER MIL NEUF CENT SOIXANTE-
DIX-HUIT, SUR LES PRESSES DE
L'IMPRIMERIE UNIVER A NEVERS,
POUR LE COMPTE DES EDITIONS
L'AGE D'HOMME A LAUSANNE, SUISSE

Le discours politique officiel de l'Eglise catholique s'est considérablement modifié depuis le moment, voici juste un siècle, où Léon XIII accéda au pontificat. Fondé au départ sur une prétention de monopole de la vérité et de l'efficacité sociales, il aboutit aujourd'hui au pluralisme. Cependant, avec les diverses théologies politisées (théologie de la libération, théologie de la révolution, etc.), ce pluralisme lui-même est contesté, apparaissant comme l'ultime manifestation d'une complicité avec les pouvoirs. Dès lors ces théologies militent en faveur d'un discours qui prendrait résolument parti pour les plus pauvres, les plus exploités.

A travers les textes officiels de l'Eglise catholique de 1878 à nos jours, à travers les nouvelles « théologies politiques » qui se sont développées dès les années soixante, l'analyse culturelle et théologique rejoint l'analyse sociologique et politique. Toutes ces voix qui parlent dans les textes — la Bible, la tradition, les élites, la culture savante — à qui s'adressent-elles ? Quelles solidarités politiques appellent-elles ? Ce livre voudrait ainsi contribuer à une réflexion sur le difficile mariage de la prédication et du gouvernement, de la théologie et de la militance.

William OSSIPOW, né en 1943 à Lausanne, est chef de travaux et chargé de cours au Département de science politique de l'Université de Genève. Après des études de philosophie à l'Université de Fribourg et de science politique à l'Institut des Hautes Etudes Internationales de Genève, il obtint le doctorat en science politique de la Faculté des Sciences économiques et sociales de l'Université de Genève.

PRATIQUES DES SCIENCES DE L'HOMME

Collection dirigée par Uli Windisch

Projet scientifique

L'homme, toujours déjà social, ressort émietté et atrophié des corsets disciplinaires dans lesquels les sciences humaines s'efforcent de l'enfermer. La spécialisation fait rage, même là où les disciplines reposent sur des sables mouvants. Nécessaire développement, par conséquent, d'approches multidimensionnelles et totalisantes ainsi que d'interrogations radicales, audacieuses et décloisonnées.

Projet social

Contribuer à la lutte des hommes contre les projets d'asservissement nouveaux et contre les théories et techniques préfabriquées pour lesquelles l'homme n'est qu'instrument de confirmation. Les sciences humaines au service des hommes, non l'inverse : des sciences humaines.

Le chercheur, homme concret

Utilisation d'un langage accessible à un public plus large que celui des seuls spécialistes et immersion concrète du chercheur dans le social en acte.

La collection **Pratique des sciences de l'homme** publiera des travaux originaux, des recueils de textes relatifs à des problèmes et phénomènes importants de nos sociétés, traduira des textes fondamentaux et des travaux de nouveaux courants de pensée et de recherche.